

الثقافة والديمقراطية في السودان

الدكتور عبد الله على إبراهيم



**الثقافة والديمقراطية
في السودان**

**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فَإِذَا أَرَيْتَهُ فَيَذَهَّبُ جُهَانَةً وَأَنَّ
مَا يَنْتَفِعُ أَلْأَسْسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ
سَهْدٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ**



DAR AL AMEEN

طبع ● نشر ● توزيع

الجيزة: ٨ ش أبو العمال (خلف مسح
البالون) المعزولة - تليفون: ٣٤٧٣٦٩١
١ شارع ستوماج من شارع الزقازيق
(خلف قاعة سيد درويش) - المطرم
ص.ب: ١٧٠٢ المتيسنة ١٥١٢

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة
للناشر ولا يجوز إعادة طبع أو انتشار
جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر.

الطبعة الأولى

۱۴۱۶-۱۹۹۷م

١٩٩٦/٣٤١٧ رقم الإيداع

L.S.R.N.

977-279-070-X

الثقافة والديمقراطية في السودان

بعلم

الدكتور : عبد الله على إبراهيم



اللهم دار

إلى المرحوم (أبيحة الولادة) في هذه على عنته ..

: والمرحوم (أبي) عبد الله (الشيخ) البشير ..

والمرحوم (البسهرين) سعير على إبراهيم ..

والمرحوم (الساعر) الجبلي عبد الرحمن ..

والمرحوم (الساعر) سعير عبد (أبي) ..

ـ (خن) عليهما السلام (الطيبية)،

فرشيم على هذه (الكتابات جمع)، ...

والله أعلم،

عبد الله على إبراهيم

مقدمة

ليس من المبالغة القول : إن القارئ العربي في المشرق والمغرب يعرف أكثر ما يعرف عن المجتمع السوداني من كتابات الطيب صالح ، وبصورة خاصة روايته ، « موسم المجرة إلى الشمال ». وفي قراءاتي المتعددة لتلك الرواية كنت دائمًا أقف في حيرة حول الشخصية الرئيسية في الرواية ، شخصية مصطفى سعيد ، فهي تحتمل تفسيرات متعددة إلا أن أبزرها وأقر بها للقارئ هي صفتة المزدوجة بين التجسيد الكلى للمشارع الحسية والاستهتار الأخلاقى من جهة ، والتمثيل الجاف للعقل المتفوق والقدرة الفكرية من جهة أخرى . وتظل تلك الازدواجية حاليين منفصلتين قلما تجتمعان في هيئة واحدة . وتبهنا تلك الازدواجية المنفصمة إلى أحد أهم المواضيع التي يتطرق إليها الدكتور عبد الله على إبراهيم في جموعته هذه حول المجتمع والحضارة السودانية ، وهو أكثر دراية بها من حيث النسبة والثقافة ؛ كونه سوداني الهوية ومتخصصاً في الفولكلور والأثنروبولوجيا . والموضوع المشار إليه هنا هو الازدواجية في حضارة السودان ذاته : الحضارة العربية الإسلامية في الشمال ، ممثلة بما يسمونه « رجل ستار » والحضارة الزنجية المتعددة الأديان ، الممثلة بما يسمونه أحياناً بـ « الإفريقي النبيل » . والازدواجية تعبر عن حضارة الشمال مقابل حضارة الجنوب ، الغاب والصحراء - حسب تعيره - الدغل والبادية ، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الزنجية المتعددة المظاهر ، باختصار ، « رجل ستار » و « الإفريقي النبيل » ، فمن جهة ، يقول الدكتور عبد الله على إبراهيم : هناك الفكر العربي الإسلامي المخبل المتشدد والصلف ، ومن جهة أخرى الفكر الزنجي المتصف بالسماحة واللطفافة . وفي تلك الازدواجية يمكن جزء كبير من خاصية السودان بوصفه بلدًا يتمى إلى العالم العربي ، ويشكل

حلقة من الحلقات الكبرى المكونة له ، وسوف نرى هنا أهمية الخاصية القطرية تلك في التفكير القومي العربي ، وما تقدمه لذلك الفكر من أمثلة هو بأشد الحاجة إليها .

المفكر السوداني ، بحكم تكوينه وحيطه ، متيقظ للازدواجية الحضارية في بلده ، فهى تشكل مادة أساسية في الحوار الفكري القائم منذ زمن ولو أن ذلك الحوار ظل بعيداً عن المحاور الفكرية الأساسية الدائرة في أجواء الفكر العربى المركزى . ويساعدنا هنا الدكتور إبراهيم على تفهم ذلك الحوار الفكري المسمى بـ « الأفروعربية » في مقالته : « الأفروعربية أو تحالف المغاربين » ، ويعرف الأفروعربية بأنها عمل واع لاستعادة « الدم الإفريقي ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذي أهمل لملأ ؛ وأعني التراث الزنجي » . ثم يبين للقارئ المظاهر الحضارية في الطرف المناقض وهو وجهة نظر غلاة الإسلاميين القائلين بأن الحضارة الجنوبية الزنجية لابد أنها سوف تذوب وتتصهر في الحضارة العربية الإسلامية .

السؤال ، هنا ، هو لماذا تثير في هذا الصدد موضوع شخصية مصطفى سعيد الوارد في رواية « الطيب صالح » ؟ إن مصطفى سعيد يمثل السودان تثلياً يكاد يكون كلياً ، فهو سوداني من أب شمالي وأم جنوبية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تمثل شخصيته رجل ستار والأفريقي الزنجي الجنوبي مما ، وهو الإنسان السوداني الذي تصبو إلى خلقه جماعة الأفروعربية ، ففي المظاهر الأول يتمتع مصطفى سعيد بعقل بالغ الحدة والذكاء ويزر في الجامعات البريطانية ومحافلها الفكرية ، وفي المظاهر الثاني هو طفل شهوانى ، غر يلاحق اللذة والملعة حيث يمكنه أن يقتضها ، حلاً كانت أو حراماً . وعلى هذا الغرار ، تصف جماعة الأفروعربية السوداني الأفريقي الجنوبي بالطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص ، ويجعلها صفات تسم سلوك مصطفى سعيد .

والملق في هذا الوصف للأفريقي الجنوبي ، والذى يشارك فيه الطيب صالح بخلقه شخصية سعيد ، أنه مطابق لنظرة الأوروبي المستعمى إلى الشخصية الأفريقية ، وقد حل محل تلك النظرة المفكر المارتينيكي الفد ، « فرانس فانون » ، وانتقدتها بشدة . فال الأوروبي المستعمى يرى في الأفريقي شخصية محكوماً عليها بالطفولة الأبدية والغرارة والمشاعية والجموح الحسى والبقاء خارج النظام الأخلاقى ، وهو قادر على الرذيلة دون أن يعيها وعلى العداون والاعتداء عن قصد . ولا يمنع هذا أن يكون الأفريقي من الوجهة النظرية يتمتع بقوة عقلية مائة لغيره من البشر ، إلا أن الفارق ، الذى يمكن فى أن شخصية الأفريقي مزدوجة ، يظل العقل عنده ، منها

اقتدر وتنتفف ، منفصلاً عن الأخلاق والمشاعر التي تظل طفولية غير ناضجة . وهي صورة يمكن أن يتقططها بحذافة الكتاب الكيني «إنجوجى» في رواياته . كذلك الطيب صالح ، فشخصية مصطفى سعيد هي طبقاً لهذا الوصف .

وليس من السهولة أن نبرئ «الطيب صالح» من معرفة نظرية المستعمر الأوروبي هذه للأثريقي وهو الذي رُبِّي وترعرع في عهد الحكم البريطاني الاستعماري للسودان ، ودرس في بريطانيا وعمل فيها ووضع معظم حوادث روايته في بريطانيا . أما إلى أي حد قد تأثر كتاب الأفروآسيوية في الخرطوم بالإنجليز في نظرتهم إلى مواطنهم الجنوبي ، فإنه يظل أمراً محل تكهن ، وقد يكون ما تصوروه رأياً عربياً أصلياً في الأفريقي الزنجي ، وإن لم تعطنا آداب اللغة العربية شاهداً على ذلك . إلا أنه قبل التسوع في الحكم على «الطيب صالح» بأنه قد كتب بعقلية المستعمر معرضاً نفسه لتهمة المدموع^(*) فكريًا يجدر بنا أن نقف لحظة ونتحقق من صفات مصطفى سعيد . لم يصور «الطيب صالح» حياة سعيد على أنها قدوة ومثال يُحتذى به ، بل على العكس صورها كشخصية مدمرة لذاتها وللغير . لقد كانت نهايته مأساة مجتمع ، كما وأنه فشل فشلاً ذريعاً من الناحية الأخلاقية والعاطفية والحياتية ، وقد دفع ثمناً غالياً لتهوره قبل أن يعود فيستقيم ويستقر في القرية السودانية ، وفي ذلك رمز لا يمكن تجاahله .

إن أرى هنا التوافق في الرأي بين الدكتور إبراهيم والطيب صالح في رفضهم أطروحة الأفروآسيوية . فالطيب صالح يرى فيها الفشل وال نهاية المأساوية ، أي أنه يقول لنا : إن الفصم بين العقل والأخلاق أمر لا هداية فيه ، بل يؤدي إلى تدمير الذات . والرسالة هذه ليست موجهة إلى السودان فحسب بل إلى السلوك السياسي العربي بين المفكرين ورجال السياسة والقادة ، من استلموا مسؤولية وصير الشعوب العربية ، فضروا بالقيم والأخلاق عرض الحائط فضلوا الطريق ، وهم الذين لم يجدوا التصرف العقلاني ولا السلوك الأخلاقي فسجلوا بذلك حلقات متالية من المأسى القومي التي لم تكن لتقع بدون سوء تدبيرهم . ومن ذلك الاعتداد على القهر والتسلط وخرق حقوق الإنسان والعمل بدون شرعية دستورية وزج العسكر في السياسة والسياسة في العسكر . ولأنغمس من ذلك الاتهام المفكر القومي العربي الذي اختط طريق العقلانية في رسمه للنهج القومي ، دون أن يعي أهمية للمظهر الأخلاقي الواجب للملازمة القيادة القومية . ولا يقتصر هذا القول على ما قد كتبه فحسب ، بل في سلوكهم أيضاً ،

(*) من دمه : وسمه ، وطبعه بطبع خاص .

فهكذا المفكر السوري ميشال عفلق الذي أعطى في كتاباته أهمية خاصة للالتزام بالأخلاقيات والديمقراطية ، ثم عمل وتعاون مع العسكر في وصول حزبه البعض إلى الحكم ، كما أنه عمل في رحاب كبار الطغاة من الحكام العرب ، مما يجعلنا نحدّر ثانية من الأزدواجية وإنقسام الفكر عن الأخلاق في الشخصية العربية عامة ، وليس السودانية فحسب . إن انفتاح الفكر القومي إلى الضوابط والأسس الأخلاقية قد يعود إلى كونه فكراً مبتدعاً ، ويمتاز الفكر الإسلامي عليه من هذه الناحية . ففي الفكر الإسلامي تختل الأخلاق مرتكزاً أساسياً وضخماً كما يختل الشرع أهمية بالغة ، وفي ذلك عبرة أشار إليها الشيخ حسن الترابي عندما اعتبر الديمقراطية التمثيلية أساس الدولة الإسلامية ؛ كونها تخضع لسيادة القانون وتقوم على الشورى والإجماع ، وجميعها مبادئ إسلامية ، وأملنا في أن يصمد الشيخ الترابي في هذا السبيل ، دون أن يحيط عنه بعامل الظروف والتساهيل والفرص السانحة^(*) .

وقف الدكتور إبراهيم في هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية في السودان؛ ليحذرنا من الآزادوجية والانفصام في الشخصية القومية بين العقل والأخلاق محدراً من عدم الصدق والأمانة في مواجهة القضايا القومية والإنسانية، فيكون بذلك قد دعا بنا إلى أساس الأساس: الأمانة والأخلاقيات في الحياة العامة. فهو يتقدّم جماعة الأفروعربيّة أولًا لتصورها الخطأ لل أفريقي الجنوبي ونعته بصفات هو بعيد عنها. ولعل ذلك كان توهّماً منهم للواقع، أو نقلاً عن الصورة التي رسمها الاستعمار للأفريقي الأسود. إلا أن نقده للأفروعربيّة أشد وأهم، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقي من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلامي للتكمال القومي. فهو يتقدّم جماعة الأفروعربيّة لما أبدته من تصور أخلاقي، عندما اختبأت وراء الأفريقيين الجنوبيين كى تطالب بقدر من الحرية لذاتها في الشّمال متعمّلة بأنّها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكمال القومي فيقول: «الطريق فيها أرى، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حلة الثقافة الأفريقية إلى أنّهم التّقاف، يمر عبر تصدّي العرب المسلمين للنّصرات وأنواع التحرير التي تغص بها ثقافاتهم تصدّياً بالأصلّة عن أنفسهم، لأنّيابة عن أحد». فما قوله إنّ السوداني الجنوبي سمح ومتّحرر في سلوكه وإنّه لا بد من أنّ ندخله في حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التي يتمتع بها في الجنوب، فنستفيد منها نحن، كذلك فإنه يشكّل هرّيًّا من مواجهة مالا بد من مواجهته، أي الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق

(*) كتب هذه المقدمة أوائل عام ١٩٩٠ (الناشر).

وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حلة الثقافة الأفريقية من يرغب في النزج بهم كلاعبي رئيسين في أجندته تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأخصح في نظرى مثلاً أن يدعوا من يزعم أن تعاطى المسرحية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربي مسلم ، لأن يتخفى وراء نسبته في أفريقيا » .

ومثل هذا التهرب يذكرنا بما حصل بين بعض المثقفين المشارقة في أواخر الستينيات عندما طالبوا بالديمقراطية في الدول العربية باسم الفلسطينيين ، بدعوى تأمين سلامه وحرية عمل المقاومة ، وذلك خوفاً من الجهر بالطالية بها لأنفسهم . ولأن قام جماعة الأفروعربية بالتنازل للجنوبين عن بعض سمات الحضارة العربية وملاقاتهم في نصف الطريق ، حضارياً ، فليس في ذلك من حل ناجز يستفاد منه ، فيقول الدكتور إبراهيم : « إن خلع أو تحجيم المروية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافي أو يأس » ، وليس بحوار . فالطريق السليم يكمن في أن لا يقتصر لا من الثقافة العربية ، ولا الأفريقية ، بل تقدير الاثنين وتعايشهما في ظل نظام تعددي ديمقراطي . فقد كان الأخرى بالشاليين أن يأخذوا رأى الجنوبين أولًا في نوع التكامل القومي المرجو ، لا أن يختاروا عنهم دون استشارة ، كما وأنه كان عليهم أن لا يفترضوا أن الجنوبين يقبلون بما يريدونه هم لهم ، أي أن يندمجوا حضارياً بالشمال . ويضيف : إن الجنوبين من جهتهم يرفضون أن يحملوا على تبني النسبة العربية المقترحة من قبل جماعة الأفروعربية ، إلى جانب نسبتهم الأفريقية . ويقترح علينا الدكتور إبراهيم نهجاً ونمطاً أسلام للتكمال القومي من القهر والتذويب الذي يقدمه الغلاة من الإسلاميين الذين يسعون إلى إحلال العربية محل لغات الأفارقة وحملهم على اعتناق الإسلام ، من جهة ، ومن جهة أخرى نمط التذويب بواسطة التمازج الذي تقترحه جماعة الأفروعربية . فهو يقول : إن « أهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية في السودان هو الإقرار بقومتين (أو أكثر) للثقافة السودانية ، قد تخرج هذه القومات ، وقد تبادل التأثير والتاثير مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية ، من حيث المصادر والتزميز » .

يعانى السودان أزمة حكم وأزمة وحدة وطنية لم تتحقق منذ الاستقلال ، وقد دفع السودانيون ثمناً باهظاً بالعناد والأرواح في حرب أهلية لم تحمد نيرانها بعد . وليس السودان وحيداً في معاناته تلك في العالم الثالث أو العالم العربي . فقل ما نجد دولة عربية خالية من جماعات من المواطنين ، من يؤمنون إلى مذاهب أو أسر لغوية مختلف عن الجماعة التي تشكل أكثرية في المجتمع . وقد عالج الفكر القومي العربي تلك المشكلة بشيء من الخفة ،

إن لم نقل العداء ، وحتى عهد قريب كان موقف المفكر العربي من قضية الأقليات هو التجاهل أو التهور من أهمية الأمر ، مدعياً أحياناً أن الأقليات لا تختلف في الرأي عن النهج القومي العام ، عملاً منها بأحقية وعدالة العقيدة القومية . وأحياناً أخرى كانوا يتذكرون للفكرة كلها مدعين أن الجميع عرب ، منهم عرب أصليون وآخرون عرب مستعربة . إن الدولة العربية منذ عهد الفتوحات الإسلامية كانت ذاتاً دولة تعددية تجمع ضمنها الشعوب المختلفة والطوائف المتعددة ، وقد تمكنت تلك الجماعات من البقاء قروناً عديدة ، وفي ظل السلطنة العثمانية الإسلامية كذلك ، فإذا بنا نجد القومين وغلاة الإسلاميين يحاولون القضاء على تلك التعددية التاريخية في سين وجيزة !

والملق في الأمر أن الإسلاميين المتظர منهم تفهّماً أكبر للفوارق الإثنية ينهجون النهج المعادى أحياناً لتلك الجماعات ، وقد عانى السودان من تلك المواقف ، كما يلاحظ الدكتور عبد الله على إبراهيم . فهو يأخذ باللامة على الكتلة الإسلامية العربية والجامعة العربية توكل السودان بمهمة خطيرة لكيانه أولاً ، ولعلاقته مع البلدان الأفريقية عامة . يقول الدكتور إبراهيم : إن الجامعة العربية والمنظمات الإسلامية أنابت بالسودان مهمة تعریب وأسلامة الأفارقة في السودان وفي المحيط الأفريقي . فالدعوة إلى فرض لغة واحدة ، هي اللغة العربية ، على الآخرين تشكّل خطوة من الخطوات التي يتبعها أصحاب فكرة التكامل القومي بواسطة الدمج ، وكما هو معروف يقوم ذلك النمط على مبدأ القهر والغلبة ، لا الوفاق والتكمال والتعايش . ويضيف الدكتور إبراهيم أن كون العرب والمسلمين قد دخلوا حلبة السباق مع النصرانية ، والإفرنج منهم خاصة ، إلى كسب أفريقياً لدينهم وثقافتهم لا يبرر موقفهم الذي يعرض السودان ل وليس لاتحصى . ولانتصر تلك السياسة على قهر الآخرين ، بل تشمل أيضاً شق السودانيين ومعاملة الشهاب لأخوانهم الجنوبيين باحتقار ، وكأنه لا دين ولا ثقافة لهم . ويأخذ على تلك السياسة اتّهام دين الجنوبيين بالوثنية ولغتهم بالعجمة ، وهو ما أدى إلى حرب أهلية لاتزال نيرانها مستعرة . وهو على حق عندما يلاحظ أن أساس تلك السياسة فقدان الديمقراطية القائمة على احترام الغير رأياً وفعلاً . ولا يصح في رأيه أن يتصرف القيمون على الدولة كدعاة عارين ، وهم أصلاً مندوبون ، على أن يكونوا مسؤولين عن جميع المواطنين . وينبهنا أيضاً إلى مسألة غاية في الأهمية ، وهي الإشارة الفكرى والحضارى الناجم عن وجود التعددية في المجتمع . ويرى أن العرب المسلمين قد أخضعوا عالى أنفسهم فرصة لتقدير جماليات التعددية تلك ، والتي من شأنها « أن تولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً في السياسة واللغة

والاجتماع وغيرها» . فهو يبحث مواطنه في أن يجعلوا من لغة الأكثريّة العربية لغة تفاهم ، لالغة رسميّة تطمس لغة وحضارة الآخرين ، وتعبر عن تعالٍ تجاههم لايجوز بين أبناء الوطن الواحد.

إن المراقب للأحوال العالميّ المعاصر يدرك حقيقة يجب أن لا تُنفي عن بالنا ، وهي أنه بعض النظر عن الملاحظات القيمة التي يسوقها في مقالاته المتعددة الدكتور إبراهيم ، فإن التكامل القومي لم يتحقق في أي بلد من بلدان العالم ، عن طريق الدمج وإزالة معالم الحضارات المختلفة لحضارة الأكثريّة . ويصبح ذلك في تجاذب البلدان النامية ، كما هو في البلدان الصناعية المتقدمة . والعرب بصورة خاصة ، وهم المتطلعون نحو وحدة قومية ، لا يمكنهم الاستمرار في تجاهل الفروق المتعددة بين قطر عربى وآخر ، فقد كان ذلك التجاهل والتذكر من أحد أسباب التفوارق الشائعة بين الأقطار العربية .

إن الطريق القويم للقوميّة العربيّة اليوم ، وهي قوة لازالت حية ومحركة ، هو احترام الفروق القائمة في المجتمع والدولة القطرية ومساعدتها على التكامل والنمو والإزدهار لكنه تستطيع القيام بمهامها القوميّة على أحسن حال ، وتساعد على تشييد البناء القومي الذي يقوم على قاعدة وحدات من الدول القطرية . فبدل أن نسعى إلى القضاء على الدولة القطرية وعلى خصائصها ، فالآخرى بنا أن نعمل للاحتفال بها والاعتماد على مقدراتها ، فهي الأساس الذي نرتكى منه نحو البناء القومي الأعلى . ورغم كل ما حدث و يحدث في هذا الوطن العربي المترامي الأطراف ، فإن الحقيقة هي أن القومية العربيّة تشكل رصيداً وخزانة هائلة من الطاقة البشرية الكامنة والمهدية للافتراضية الكبرى على أساس واعية رحبة وديمقراطية ، ولا يشوبها أذاء المدعين بالأقوال والملمات . وما الأفكار النيرة التي يعبر عنها الدكتور إبراهيم في هذه المجموعة من المقالات إلا شاهد على تلك الحيوية والطاقة . وليستقى المفكرون القوميون الأصول الأخلاقية التي تهتدى بها الحركة من سلوك وأخلاق الأهل من الجماعات المحلية المختلفة في الوطن العربي فهي قدوة ، ولو أنها صامدة وقوية ولو أنها كامنة ، ومن لنا ليهدينا إليها مثل الدكتور عبدالله على إبراهيم العالم الفولكلورى الأنثروبولوجي الذى جعل الجماعة الأهلية مصدر علمه .

د. إيليا حريري

القصد من هذه الكلمة أن تتحصّن نقدياً مفهوم «الأفروعربيّة» الذي استقر كوصف لثقافة الجماعة الشماليّة العربيّة المسلمة على النيل البوادي . لقد اكتسب المفهوم أبعاداً ودلالات شتى في مساره ، وارتبط بمصالح واستراتيجيات سياسية وتجاريّة وثقافيّة مختلفة . غير أن تقويم هذه الكلمة سينصب بصورة رئيسيّة على صورة المفهوم التي تفتّق عنها خطاب تلك الطائفة المنصّحة من جيل الستينيات ، التي حاولت أن تؤسّس روّيتها الشعريّة والثقافيّة على الأفروعربيّة كمشروع حضاري . وهو المشروع الذي رمزوا له بـ «الغابة والصحراء» في دلالة التصالح بين الدغل والبادية ، بين الثقافة العربيّة والثقافة الأفريقيّة في السودان .

أولاً - أصول الأفروعربيّة :

رد الشاعر د. محمد عبد الحفيظ الأفروعربيّة إلى دعوة الأدب السوداني التي نادى بها الشاعر والنّاقد حمزة الملك طبل وإلى مدرسة الفجر ، وما الدعوة والمدرسة اللتان ازدهرتا في ثلاثينيات القرن^(١) . وقد جاءت دعوة طبل لتنقض المسلمات الفنية للمدرسة الإحياء الشعريّ التي سادت العقودين الثاني والثالث للقرن . فقد بدا أن شعراء الإحياء الشعريّ ، مثل العباس والبنا ، راغبون عن اعتبار الحيز السوداني في إيداعهم ، بينما هم يطمحون بخصوصية لمصطلح الحيز العربي النموذجي ؛ مثل ريح الصبا النجدي

(١) في الأصل وقّعت قائمتى إلى : الجمعية العربيّة للعلوم السياسيّة وجامعة الخرطوم ، قسم العلوم السياسيّة ، ندوة الأقلّيات في الوطن العربي : دراسات في البناء الوطني والقومية العربيّة ، ٢٨ ، شباط / فبراير - ١ آذار / مارس ١٩٨٨ . وقد نشرتها مجلّة المستقبل العربي في مجلداتها الخامس ، عددها الثاني ، عام ١٩٨٧ .

الأفروعربيّة
٩٦
تحالف
الماربيّين

وراء والعليق وخلافها . ولذا استحدث طبل الشعراء أن يفتوا بالبيئة الثقافية والطبيعية السودانية حتى يقول قارئه شعرهم : إن هذا شعر سوداني حق فيه الحساسية والتضاريس السودانية^(٢) .

ومن الجانب الآخر ، تقمصت مدرسة الفجر دعوة مايثيو آرنولد إلى تسامي الصفة فوق الشاخص والشتات لكي تحسن تمثيل الأمة بأسرها وليس بمجموعاتها الصغيرة المخلفة^(٣) . فكانت دعوة الصفة السودانية إلى الذاتية السودانية والأدب القومي ضمن البحث عن القاسم المشترك الأعظم للهجنة العربية - الأفريقية في السودان^(٤) . غير أن مدرسة الفجر لم تتجاوز دعوة طبل إلى الشعراء لاعتبار الطبيعة السودانية في إنشائهم الشعري . ولم تقدر مدرسة الفجر ذلك إلى أفريقيانية من أية شاكلة . وهذا ماخذ عبد الحفيظ عليها : « ليس في كتاباتهم [مبدعو مدرسة الفجر] غير طائف نظري [حول الذاتية العربية الأفريقية للسودانيين] لم يتزل إلى إنجاز شعرى لنزاوج الثقافة العربية والأفريقية في صنع الذاتية السودانية »^(٥) . ولذا عذ عبد الحفيظ الشاعر محمد المهدى عذلوب (١٩١٩-١٩٨٢) ، من الجيل الثاني لمدرسة الفجر ، أول شاعر تلمّس إمكانية تأليف شعر باللغة العربية فيه وعلى بانتهاء حقيقي إلى أفريقيا^(٦) . وقد راجع عبد الحفيظ قناعته السالفة في كلمة له عام ١٩٨٥^(٧) . وسنعود إلى ذلك في موضع لاحق من هذه الكلمة .

وتقف دعوة الأفروعربية ببولوجياً على ماروجه المؤرخون والإثنوغرافيون خلال هذا القرن من أن سكان شمال السودان هجين عربى أفريقي^(٨) . وقد صدرت هذه النظرية في سياق نقد أولئك المؤرخين والإثنوغرافيين لما زاعم النسبة السودانيين من أهل الشمال في إلحاق أهلهم بنسب عربى صريح . وقد ساءهم إسقاط النسبة لاختلاط الدماء العربية والأفريقية في من عذوهم عربياً أقحاحاً . فهارولد ماكمابيكل يصف الخلط من النوبة القارة والعرب ، من أقاموا على النيل من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر ، كهجين أفريوعربى . وقد تبعته في ذلك جهزة العلماء من أمثال ج . ترمنهام (١٩٤٩) ، ويوسف فضل حسن (١٩٦٧) ، وسید حامد حریز (١٩٧٧) ، وليام آدمز (١٩٧٧) ، وحیدر إبراهيم (١٩٧٩) ، وغيرهم كثير .

ونقول استطراداً : إن دعوة المجنة في أصولها العرقية عند ماكمابيكل ، وتمثيلاتها الثقافية عند ترمنهام ، تنتهي على فرضية انحطاط . وهو انحطاط نجم في نظر دعاتها عن امتزاج العرب

المسلمين بالنوبه الأفريقيين . فقد جاء عند ما يكمل ما يوحى بأن « الدم » العربي أرفع من الدم الأفريقي . وجاء عند ترجمتها أن المجنين العربي الأفريقي قد سرب من العقائد إلى الإسلام ما أدخله في الوثنية ^(٤) . والواضح أن المكون الأفريقي في هذا المجنين هو أكثر من تأذى بنظرية الاتحاط بهذه ، فقد رد ترجمتها مثلاً « عصبية البقارة » التي ناصروا بها المهدية إلى غلبة الدم الأفريقي فيهم ^(١٠) .

الأفروعربية هي ، بوجه من الوجوه ، رد فعل لاصطدام مبدعى جيل الستينيات بثقافة أوروبا الغالية . فقد وقع مجاز « الغابة والصحراء » للشاعر النور عثمان وهو في محطة أوروبا الحضاري الذى « رفض هوبيتي الأفريقي حين انكر ، ورفض هوبيتي العربية حين أكون » ^(١١) . فهى بهذا اكتشاف للجذور قام به هؤلاء الشعراء بعد تغرب فى ثقافة أوروبا أو أروقتها . وقد عادوا من ذلك كله صفر اليدين إلا من « الخامض من رغوة الغمام » ^(١٢) . فبعد الحى يطلب من حراس مدينة سنار (عاصمة دولة الفونج الإسلامية ١٥٠٤ - ١٨٢١) فتح الباب للعائد من « شعب الأزخييل » الأوروبي ^(١٣) . و « إنسان سنار » صورة عمدة في الأفروعربية ؛ لأنها نتاج أول دولة إسلامية عربية أفريقية في السودان ^(١٤) . فعند بوابة سنار يستجوب ضابط الجمارك الشاعر ، فيقدم الشاعر جواز سفره السنارى المتجاوز لتحققه له الأوزة والقبول :

- بدوى أنت
- لا
- من بلاد الزنج
- لا

أنا منكم ، تائه عاد يغنى بلسان
ويصل بلسان »

الأفروعربية ، في نظر دعاتها ، هي عمل واع لاستعادة « الدم الأفريقي و دراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذى أهل ملده وأعنى التراث الزنجي » ^(١٥) . وهى تريد بذلك أن تلافى قصور مدرسة الفجر التى وعدت بالذاتية السودانية ، غير أنها أهلت التراث الأفريقي . وقد قصدت هذه الاستعادة للدم الأفريقي أن تحجى بوعى انتهاء السودان الشمالي إلى العروبة حتى

تستقيم الأفروعربيّة . فكلمة النور عثيّان ، التي لم أتعّ لها بعد ^(١٦) . كانت « لست عريبا ولكن ... »، وعد عبد الحى اهتماما إلى العرب تكبراً أجوف ^(١٧) . بينما يرى الشاعر الدبلوماسي محمد المكي إبراهيم أنا قد أنكرنا أفريقيتنا في تلهّنا (التشديد من فعل الكاتب الراهن) لذلك الانتهاء التكبير ^(١٨) . بناء على ذلك فليس كل تراث العرب بمحبوب إلا الذي اندرج في الأفروعربيّة التي بدأت به « إنسان سنار » ^(١٩) .

ثانياً - الأفروعربيّة في أجندـة تطـيـيف الثقـافـة العـرـبـيـة الـاسـلامـيـة :

لأهداف الأفروعربية إلى تحجيم الانتهاء العربي الصريح وحسب ، بل إلى إجراء تحسين جذرى في المكون العربي الإسلامي من الذاتية السودانية . فاستعادة التراث الأفريقي ، في نظر الأفروعربين ، ليست مجرد تصحيح لمادة مختلفة ، وإنما المقصود منها هو تهريب أجندهم الاجتماعية والفكيرية إلى الثقافة العربية الإسلامية الغبيشاء المشددة (الخنبالية في قول المكى)^(٢٠) ، بقصد حملها على التلطف والساحة .

فمكى يرى أن الكثير من القيم الاجتماعية الخبلية الساربة دخيلة على تكويننا النفسي لأن «الدم الأفريقي يرفض هذا التشدد»^(٢١). وفي إطار دعوه إلى المزيد من التمازج بين الشمال والجنوب يرحب مكى بقدوم المرأة الجنوبية الأفريقية إلى مدن الشمال التي علبت المرأة «داخل أسمك وأططلو ثياب»^(٢٢)، فنساء مدن الشمال سيجدن منافسة من أختهن الأفريقية التي اعتادت معاملة الرجل بوصفه ندّاً لها، وانطبعت بالسلوك المتحرر المنطلق في كل مسارب الحياة. وأمام هذه الدفعـة من التحرر يمكننا أن نلمع على قسمات الرجل السوداني [العربي المسلم في المدينة] ملامح التسامح والتقدم ، والتخلص من تقاليـد الكبت والرجعيـة القديمة^(٢٣). فتحرر المرأة العربية المسلمة في الشمال رهـين ، عند مكى ، بـقـوة الـقدـوة التي سـتمـثـلـها المرأة الجنـوبـية الأـفـريـقـية إلى حدـ كـبـير . وأـقول استـطرـادـاً : إنـ منـطـقـة التـحرـر بالـقـدوـة قدـ تـكـرـرـ إـيـانـ نقـاشـ جـرـىـ بالـصـحفـ السـودـانـيـة ، حولـ آثارـ وـجـودـ مـتـزاـيدـةـ منـ الأـثـيوـبيـاتـ والإـرتـرـيـاتـ فـيـ العـاصـمةـ حـوـالـ مـتـصـفـ السـبعـينـياتـ . فـقـدـ اـرـتـأـتـ جـمـاعـةـ ذـكـرـ الـجـوـدـ سـيـدـغـ المرـأـةـ العـرـبـيـةـ السـودـانـيـةـ إـلـىـ اـقـيـاسـ آـيـاتـ الزـيـنةـ وـالـتجـمـيلـ الـوـافـدةـ . وـصـفـةـ القـولـ : إـنـ إـسـنـادـ التـحرـرـ إـلـىـ الـقـدوـةـ حـجـةـ ضـعـيفـةـ جـداـ . وـالـنـاظـرـ فـيـ عـصـلـةـ تـحرـرـ المرـأـةـ السـودـانـيـةـ

الشمالية منذ الأربعينيات سيجد أن ذلك التحرر استوعب اعتبارات اقتصادية واجتماعية وفكرية أصلية لم تكن القدوة فيه غير تنوع فرعى .

ويأخذ مكى على الثقافة العربية مخاطبها العقل دون الروح . وقد وسمها هذا الخطاب وحيد الجانب بال المباشرة والنفاذ والقطع كـ « ضربة السيف » . ولهذا خلت من « الفنون الراقية » مثل الرقص والنحت والتصوير . ولاكتساب هذه الفنون يشترط مكى استعادة أملاك « الدم الأفريقي الجارى في عروقنا ». وللجنوب السوداني في هذه الاستعادة دور مرموق^(٤) .

ومن زاوية اللغة ، يرى مكى أن احتكاك العربية باللغات الأفريقية سيؤدى إلى تغيرات في نطق أصوات العربية ، فقد تسقط منها أصوات العين والراء . وسيكون مشروعًا حيال هذا الاحتكاك التساهل في قوانين النحو « المفروض على العربى (والذى) يقتل لديه ثباتاً إمكانية الخلق » . وقد يتربى على ذلك أن تلقى الدعوة إلى تسهيل العربية ، مثل اقتراح كتابتها باللاتينية ، قبولاً أكثر في السودان لما مستعرض له العربية من اللحن والمعجمة^(٥) .

ويحيز مكى ، وهو يتكلم عن تصوره لما سيؤول إليه الإسلام في معركة المجندة . فقدر اضطرره موضوع « الدين المخيف » أن يكتب عنه بتعميم ؛ فهو يرى أن عوامل الجهل والتخلف قد مكنت لدعوات التشدد والتخييف في الإسلام ، بعض النظر عن معدنه الأصيل الداعى إلى الحب والتسامح . وقد استحال مع هذا التخييف « تلاقي البشر حول إله واحد وحب واحد » . ويرى مكى أن لقاء الإسلام بصورته الحاطنة بالعقائد الأفريقية ، (أو ما يسميه بالواحد الأفريقي الطفل) ، سيخلف مشاكل تحتاج إلى حلول خاصة^(٦) . وقد قدر أن يكون السودان بواقع المجندة منبعاً للفتاوی الجريئة وللتخفيف عن الناس وتيسير اللقاء بالله ، عبر كل الطرق . وهذا ، في معنى قوله ، أن يلعب السودان دوراً قائداً في التسامح والإحياء في مجال الديانات^(٧) .

وينهى مكى وقار وجذ وتنزمت الحضارة العربية ، في حين يرى الخفة في الأفارقةين . ووقار السوداني العربي المسلم يتجل في قوله مكى في بطء الحركة وثباتها حتى إذا حاصرته السيارات وهو يقطع الطريق ، وهو تلکؤ اشتكتى منه الأوروبيون الذين قادوا سياراتهم في السودان^(٨) . ويساخطه إلى الاستعامة ، هنا ، بمحظته طويل من مكى بشأن وقار العربي وخفة الأفريقي ، لكنه أعطى القارئ فكرة أفضل عن مقابلات مكى بين العروبية

والأفريقية وعن منهجه في كيماء التلاقي المشود بينها . لانكر أن المشى جزء من مفهوم الشخص في الثقافة ، ولكن سيف القاريء في المقططف على صورة الأفريقي عند مكى ، التي هي بالأساس نورة عربية . يقول مكى :

« والإنسان السوداني العربي الثقة إنسان جاد . وهو بالفعل إنسان مفتوح القلب لكنه يرفض أنواعاً شتى من المزبل ؛ يرفض أن تشمئه مداعبنا ويرفض النكتة العلمية ، يعكس الإنسان العربي في مصر والشام ... ومن الجانب الآخر نجد الدم الأفريقي خاليا منها [أى الجد والوقار] تماما ، بل بصورة غير مستحبة . الأفريقي ملء بالحركة بحيث لا يهمه أن عبر الشارع قفزا أو ركضا أو يرقصن فيه ، وهو في ضحكة معتمد على النكتة العلمية على الأقل بصفتها أكثر بدائية من النكتة المحكية . وهذا الإنسان الضاحك الخفيف خليق بأن يؤثر على المزاج العربي غير المتلائم ومتطلبات الحياة الحديثة ، بحيث يتخل عن هذا الوقار الجاد في تصرفاته المتزمته ، وبحيث تكتسب الحفة الأفريقية اتزانا يعصيها من الفوضى » .

ثالثا - البدانى النبيل وتارجح الثقافات :

سافر محمد المكى إبراهيم وزميله الشاعر النور عثمان في رحلة إلى ألمانيا الغربية لقضاء عطلة صيف ١٩٦٢ ضيفين على جمعية الصداقة الألمانية السودانية الناشطة . وقد أملت البوهيمية والشغف بالترحال على مكى أن يبدأ إقامته في ألمانيا إلى عام تغيب فيه عن الجامعة ، وعاد بشعر صاف عذب يرويه الجيل بعد الجيل من ديوانه « أمنى ». وقد قال مكى عن رحلته هذه في عام ١٩٦٣ : إنها كانت « تحالفًا بين هاربين » لم يتركوا في وطنهم جبًا يشتاقون إليه فلاذوا بالغرب مقادرين السجن المفروض عليهم ، وعليه لم يكن بين دوافعهم « فهم أو تعاطف يصلح لحب عميق » (٣٠) .

في فرار الأفروعربين إلى النسبة الأفريقية تشابه مع رحلة مكى البائسة . فدعاة الأفروعربيّة لم يلقوا ، وهم في ريعان الشباب ، من ثقافتهم العربية الإسلامية ما يروي غلتهم من الحب والتغيير . فاضطروا إلى الغرب بأجندة الريعان والشغف إلى فردوس أفريقي مطموس في تكرينهما الإثنى ، الغرائز فيه طليقة ، والرغائب مستجابة . ولأن رحلتهم لم تقم على فهم وتعاطف مع « سجن » الثقافة العربية الإسلامية الذي هربوا منه ، أو معرفة بالثقافة الأفريقية التي هربوا إليها ، لذا فقد كان حصادها مؤسفا . فقد ترك الأفروعربيون الانطباع الخطأ بأن تزرت الثقافة العربية الإسلامية لا ينصلح إلا بعملية نقل دم من حضارة أخرى أكثر تسامحاً في

ارواه الأسواق والغرائز . ولذا بدا جفاء الثقافة العربية عندهم خصيصة ببخلوجية وليس خصلة اجتماعية قائمة في التاريخ العياني .

ومن الجانب الآخر أساء الأفروعربون إلى أفريقيائهم ، من حيث أرادوا تعزيزها وتكريمهما . فقد اصطنعوا في صلب سخطهم وبوهيميتهم الكظيمة أفريقيا وهى لحمة وسداه معطيات أوروبية عربية مردودة عن أفريقيا مثل الطفولة والغرارة والمشاعر والروحانية ونفحة القلب والولع بالإيقاع والرقص . والأفريقي المخترع هذا هو الذى جرى وصفه دانيا بـ «البدائى النيل » في علم الأنثوغرافيا . وقد لانستغرب حصاد الأفروعربية البائش من مشروع لم يجمع المهاربون فيه جبًا عميقاً أو معرفة دقيقة بأى من الأمكنة : لاتلك التى هربوا منها ولاتلك التى هربوا إليها .

جاء عبد الحى بمصطلح «البدائى النيل » إلى حلبة نقاش العلاقات الثقافية في كلمته القيمة المشار إليها آنفاً^(٣١) . فقد خلص عبد الحى من دراسة القصاصات التى اشتهرت به «الجنوبيات » ، من شعر الشاعر المجدوب - عليه رحمة الله - إلى أنها قد صورت الجنوبى فى صورة وهيبة هي صورة «البدائى النيل » . «الجنوبيات » هي نسل مجيد من شعر المجدوب وقعت له حين جرى نقله من بورتسودان (على ساحل البحر الأحمر) إلى واو (في جنوب السودان) في أوائل ١٩٥٤ ، والتى أقام فيها حتى قبيل حوادث الجنوب المشهورة فى آب / أغسطس ١٩٥٥.

وقد اعتقاد الأفروعربون أن «الجنوبيات » هي باكورة لنوع الشعر السودانى الذى يريدون له الذبيح . فقد رأينا عبد الحى يصف المجدوب في كلمته عام ١٩٧٦ بأنه الشاعر السودانى الذى أدرك حقيقة اتسابه إلى أرومة زنجية . وأضاف عبد الحى بأن شعر المجدوب إنما يعكس في جنوبياته وغيرها وحدة على مستوى عمق مصادر التقليدين العربى الأفريقي^(٣٢) . وقال مكى فى المعنى نفسه أيضاً : إن المجدوب في جنوبياته قد جعل ذاته الشاعرة معلمًا على سودان الغابة والصحراء . ورأى في شعره استيعاباً وتصويراً وتشيلاً لتجربتنا الخضارىة ، مؤصلًا في معرفة بثقافة الشمال العربية وثقافة الجنوب الأفريقية^(٣٣) . وهكذا أعمد الأفروعربون المجدوب ، الذى هو في سن آبائهم ، آباً روحياً لمشروعهم الشعري الرامى إلى التعبير عن الوحدة العميقه للوجودين العربى والأفريقي ، في ذاتية سودانية صمدة .

رد عبد الحفي في كلمته الأخيرة (١٩٨٥) جنوبيات المجنوب إلى تأرجح الشاعر^(٣٤) بين ثقافة العرب وثقافة الأفارقة، لا إلى وحدتها في عمق المصادر كما فعل في كلمته عام ١٩٦٧، كما رأينا أعلاه. فجنوبيات المجنوب عند عبد الحفي قائمة في ثنائية الحضارة، التي تمثلها ثقافة الشمال العربية، والطبيعة، التي تمثلها ثقافة أهل الجنوب^(٣٥). وهي ثنائية يتعارض فيها العرف مع الملابس، والبراءة مع العار، والقلب مع العقل، والأريحية مع التقدّم، والطلالة مع الأخلاق، والمشاعة مع النسب. وعند عتبة مجتمع الطبيعة الجنوبي البكر العذيبة، خلعت الشاعر عباءة الحضارة العربية بمحرماتها ونواهيها الكاسية. فالمجنوب يشبه تحالف الأفروعربين في يأسه من إصلاح الثقافة العربية الإسلامية من باطنها، واصطناناه بدائياً نيلاءً في الجنوب يُصوب به ذهنياً على وأفات تلك الثقافة. لقد تمنى المجنوب:

تميد به خطای و تستقيم	ولبستى فى الزنوج ولرباب
وأهذر لا الام ولا الوم	وأجتمع المرسسة فى الحسواني
ضباب السكر والطرب الغشوم	وأصرع فى الطريق وفي عيونى
باحساب الكرام ولا تنبىم	طلبيق لاتقىدنى قربيش

غير أن هذا البداءى النبيل صورة وهيبة كما يقول عبد الحى^(٣٦). فالبوهيمية الاجتماعية^(٣٧) التى رأها الشاعر فى الجنوب إنما هي إسقاط من شاعريته الهمة التي قيدتها الزواجر الاجتماعية فى الثقافة العربية الإسلامية . فهذه الإسقاطات هي عبارة عن شهوات للشاعر لم ينقم مجتمعه غلتها فأرغت وأزبدت عالماً من البوهيمية.

إن صورة الجنوبي كبدائي نبيل لا تصمد أمام الصورة الإثنوغرافية التي رأيناها عند إيفانز برترنارد ولتيهارد وغيرهما ، والتي فيها الجنوبي أيضاً إنسان مشدود بين الثقافة والطبيعة ، وهي الثنائية التي لا مهر لها من مجاهتها . وهي لم تصمد بالفعل للجنوبي الواقعى الذى ارتكب أنواعاً من القتل المجانى ضد طائفة من موظفى الدولة الشماليين فى حوادث ١٩٥٥^(٣٨) . وقد أضطر المجدوب إلى أن يُسقط حقائق اجتماعية جنوبية كثيرة لكي يخلص له «إنسان الجنوب البسيط الفساحد المتفاعل»^(٣٩) . فقد لاحظ مكى مثلاً إغفال المجدوب ذكر السياسيين من متلقى الجنوبي الذين ، «كان يمكن أن يكونوا صيداً نسوزجياً لمحاجة الساخر وتصوره المضحك الدقيق»^(٤٠) . فقد أراد المجدوب أن يختصر طريقه إلى الراة والسلامة الجنوبية اختصاراً.

رابعا - الأفروعربيّة وجه آخر من وجوه الخطاب العربي - الإسلامي الغالب :

تجاوز الأفروعربيّة أن تكون صورة أخرى من صور الخطاب العربي الإسلامي الغالب في السودان ، على ما يدو عليها من سوء النصفة للمكون الأفريقي في ثقافة شهال السودان . فهي تتفق مع أكثر قسمات ذلك الخطاب حافظة وتبشيرية ، وهي نظرية السودان البوقة التي تتصهر فيها كل المفردات الثقافية في ثقافة جامعة ما .

ويختلف خطابا غلاة الإسلاميين والأفروعربين في متوجه التمازج . فالتمازج القومي في نظر الغلاة سيتهي بشكل مؤكّد إلى تبني الجماعة الجنوبيّة الإسلام والمربيّة لأنها عيّزان علويان مقابلة بملل الوثنية ورطانات العجم . فالتمازج في أفق الغلاة هو معسّر دعوة كبير لتغيير الملل واللسان .

أمل الأفروعربين في تمازج الثقافات في السودان معلق بحركة التصنيع التي يوسعها أن تزيل البقية الباقيّة من العوائق بين الجنوب والشمال^(٤١) . ولسداد الامتزاج يحتاج أهل الجنوب إلى تقوية تأثيراتهم بالعربيّة^(٤٢) . وعليه يكون ناتج الامتزاج بين الجنوب والشمال إعادة إنتاج لإنسان سنار ، الذي هو أساس التركيبة المجنحة للسودانيين الشماليين . فمحصلة الامتزاج بين الجنوب والشمال في نظر الأفروعربين ستكون بمثابة طبعة لاحقة للسوداني الشمالي الذي لا يعب فيه حاليا سوى تجاهله لتراثه الأفريقي . وهذا التراث هو الذي يرمي الأفروعربون إلى استعادته لكنه يستقيم السوداني الشمالي بين دفتري تراثه المزدوج . فالأفروعربيّة تجعل إذا من السوداني الشمالي تتجاهلا للتاريخ الصواب في السودان ، ومتوجها لن خطنه كلما اتسعت وتغير التمازج بين الجنوب والشمال .

خامسا - محنة الأفروعربين في الاستقطاب الثقافي :

الأفروعربيّة دعوة إلى الوسيطة السعيدة . ولذا أعادت فرز وترتيب رموز الثقافة السودانية لكي تصبح قراءة تلك الثقافة في توازن الوسيطة المفید بين العرب الخالص والأفارقة الخالص^(٤٣) . ومع ذلك لم تُسْعِد الأفروعربيّة أحداً ، فهي لم ترق للجنوبين . نشرت جريدة (الفجلت vigilant) الإنكليزية بتاريخ ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ قصيدة بعنوان «الوحدة الملفقة بالسكر» لشاعر من أهل جنوب السودان يستذكر فيها دعوة الأفروعربيّة . قال الشاعر:

تفترض الوحدة وجود فريقين
 الفريقين اللذين يتفقان على التأزد
 فمن غير المنظور في الوحدة أن تقوم على أسلاءآلاف الضحايا
 ولا على فوهات جيش متفلت مأمور أن يستأصل شأفة (الجنوبيين)

ويمضى المقطع ليشير إلى «خطيئة العرب» وهي هجرهم التمثيل المناسب للجنوبيين في
 أجهزة ، بعد مؤتمر المائدة المستديرة الذي انعقد عام ١٩٦٥ للمصالحة بين الجنوب والشمال .
 قال الشاعر :

غير أن الطبيعة نفسها تأتي
 أن تتحد الصحراء والسفانا (الغابة)

غير أنهم ابتدوا عدل الطبيعة ، حين ظنوا أن بإمكانهم توحيدها بمحض القوة .

فقد تلزم الجنوبيين ضرورات الساكن القومى إلى اكتساب اللغة العربية أو عادة عربية إسلامية . غير أنهم سيقاومون كل ميل بجعلهم يتبنون النسبة العبرية المقترحة من قبل الأفروعربين إلى جانب نسبتهم الأفريقية المؤكدة . وستبدو لهم الدعوة إلى إعادة إنتاجهم ، عبر التمازج الثقافي كطبيعة لاحقة لإنسان ستار ، نوعاً من الغش الشاقف لا الحوار . فالجنوبيون محاذيرهم كثيرة ، الصادق منها والمخترع ، حال عرب الشمال . وهذه المحاذير واضحة في دلالات الازدراء والملق التي تمرى بها كلمة عربى على ألسنتهم . بل إن بعضهم لايزال يجدس أن أفضل المخرج لمسألة السودان أن ينجز عربه حقائبهم ويقطعوا البحر الأحمر . وهذا اعتقاد بعيد بما لا يقارن مع النسبة الجزئية إلى العرب التي تقدمها لهم الأفروعربية .

من الجانب الآخر ، جردت التوفيقية الطوباوية الأفروعربين الليبيين من كل مصداقية . ولذا يبدون في استقطاب الثقافات الجارى في بلدنا خلواً من كل قوة تفاوضية . فحياتهم التوسط بالمجنة مردودة . فقد جاء في الاحتجاج عند منصورة خالد في حلقة تناولت مسألة جنوب السودان بما يلي :

« إن تعريب وأسلامة شمال السودان قد تمت بالتدريب عبر فترة طويلة من الزمن وفي إطار تلاقي ثقاف سلمى . وهو التلاقي الذى بلغ الغاية حتى إن أولئك الذين يبحثون عن تفردهم في أى من العربية والإسلام إنما يعبرون في البحر » (٤٤) .

وقال عبد الله النعيم في الحلقة الدراسية نفسها ، وفي المعنى نفسه ، ما يلي :

« المحاولات الجارية للتشديد على هوية إسلامية أو عربية خالصة مزعومة لأى من أقاليم السودان هي محاولة مضللة وسلبية في آن معاً » (٤٥).

وفي الكلمتين تناقض واضح بالأفروعربيّة قد لا أنقاض بحظه من القبول لأطراف الاستقطاب في المسألة الثقافية السودانية .

وعندى إجمالاً أن خلع أو تمجيئ الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافي أو يأس . فالطريق فيها أرى إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حلة الثقافة الأفريقية إلى أنهم الشفاف ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحرير التي تخص بها ثقافاتهم تصدياً بالأسالمة عن أنفسهم ، لأنبابة عن أحد . ويستلزم ذلك وقفة مستتبة إزاء الذات وقدرة على تخري التقد ، وتحمل تبعاته . ولا أحسب أن حلة الثقافة الأفريقية من يرغب في النزج بهم كلاعيب رئيسيين في أجندته تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلاً أن يدعوا من يزعم أن تعاطي الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربي مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبة في أفريقيا التي الخمر فيها بعض الماء أو الغذاء أو أنخاب الطقوس . والأهم من ذلك كله ألا يتأنس العربي المسلم لفقدان الجنوبي حريته في شرب الخمر ، قبل أن يتأنس هو لفقدانه الحق ذاته . فحملة الثقافة الأفريقية قد يرغبون أن يروا العرب المسلمين في السودان ممتنعين بحقوقهم في الاعتقاد والرأي وأنواع الشغف الأخرى أولاً ، قبل أن يصدقوا مشروع الأفروعربين الحضاري .

ومن الجانب الآخر فخطبة الأفروعربين لاستخدام المكون الأفريقي فيهم وحقوق الجنوبيين لصورة آراء لهم في الحياة السياسية والاجتماعية هي خطبة مكشوفة للغala من الدعاية الإسلاميين . فهم يرون الليبراليين من الأفروعربين إنما يتدسون مشروعهم العلاني وراء نظميات الجماعات الأفريقية غير المسلمة . وهذه الخطبة الأفروعربيّة في نظر الغلا مجرد حيلة في علم الحيل . فقد قال الشيخ الترابي ، « إن مناصري العلمانية منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين لا يستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام ، بل يتصنعون الغيرة على حقوق المواطن السوية ، وأنهم بحماية الأقلية غير المسلمة في الجنوب يريدون أن يلتقطوا تلك الأقلية لتعبر عن أهوائهم التي لا يستطيعون أن يقصوها عنها » (٤٦) . وهكذا لم يقض للأفروعربيّة الموسومة بالرسطية أن تسعد أحداً ; وهذا باب في الإنفاق كبير .

خاتمة

صفوة القول : إن الأفروعربية هي صورة أخرى من صور الخطاب العربي الإسلامي الغالب في السودان . وهي خطاب غالب تنهض على محورين : المحور الأول ، هو تمييز «إنسان سنار » - نواة السودان الشمالي - عما عداه من أنسان في الوطن . ولذا تنظر الأفروعربية إلى الحركة التاريخية في السودان كحركة مستمرة صافية من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبين ، لإصدارات متكررة من ذلك الإنسان ؛ أما المحور الثاني فهو تشويه الأفروعربية لوضع خطابها وهو الأفريقي . ففي تنتهيها عن الأفريقي المطموس السوداني الشمالي انتهت الأفروعربية إلى اختراعه كدائني نبيل . وكل بداعي نبيل ، صدر الأفريقي من حوار الأفروعربية مصنوعاً من محض معطيات ومبنيات وتكهنات وشهادات لا أصل لها في الواقع الحال .

لقد أرادت الأفروعربية ، باستزدادها المكون الأفريقي في العربي السوداني المسلم ، أن تقرب عصافورين بحجر واحد ، أن تدس خلال ذلك مشروعها خاصاً بها في تفكير محركات الحضارة العربية الإسلامية التي سدت على يفاعتهم منافذ الإشاع . أما الأمر الثاني فهو تعطين الجنوبي إلى أنه الثقافة في أروقة مفهومها للتمازج ، الذي للأفريقية فيه مكان ، على خلاف نموذج الغلة من الإسلاميين والعرب .

من الواضح أن برنامج الإصلاح الأفروعربي للثقافة العربية الإسلامية لم يخالفه التوفيق . واضح كذلك أن الجنوبين لم يتمتنوا إلى وعده أو شروطه في قدر من التعرّيف والأسلمة . وهذه بعض دلالات الاستقطاب الثقافي المتفجر في السودان .

إن أفضل الطرق عندي أن يكفي أبناء الشمالي العربي المسلم عن خلع بعض حضارتهم بدعوى المجنة . فأولى الضمانات للأفريقيين في الوطن هي يوم يرونهم قد وطنوا جرباتهم كعرب ومسلمين في باطن ثقافتهم . فالاحتجاج بحقوق الأفريقيين المعاصرين أو من يزعزعهم الأفروعربون أن دماءهم ، كأسلاف ، قد استقرت فيها هو خطوة سلبية جداً . فأنهدي السبل إلى السلام والنهضة الثقافية في السودان هو الإقرار بقوامين (أو أكثر) للثقافة السودانية . قد تقترب هذه القوامات وقد تتبادل التأثير والتأثير ، مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية من حيث المصادر والترميز والتوك .

الهوامش

- (١) انظر محمد عبد الحى ، الصراع والمروية ([د.م.د.ن.][، ١٩٧٦]) ، ص ٢٩٦ (بالإنكليزية).
- (٢) المصدر نفسه . ص ٩-٨ .
- (٣) المصدر نفسه . ص ١٩-٢٠ .
- (٤) المصدر نفسه . ص ١٢-١٣ .
- (٥) المصدر نفسه . ص ٢٣ .
- (٦) المصدر نفسه . ص ٢٧ .
- (٧) انظر : محمد عبد الحى ، «مفهوم الزنج في الشعر العربي في السودان» ورقة قدمت إلى : جامعة الخرطوم ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، مؤتمر القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتبع الثقافي ، الخرطوم ، ٢٦-٢٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٥ .
- (٨) عبد الحى ، الصراع والمروية ، ص ٢-٥ .
- (٩) ج. تمنغهام ، الإسلام في السودان ([د.م.د.ن.][، ١٩٤٩]) ، ص ١٤٩ .
- (١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
- (١١) «حوار مع النور عثمان» الأيام ، ١٩٧٩/٣/٢٤ .
- (١٢) انظر : محمد عبد الحى ، قصيدة «العودة إلى ستار» .
- (١٣) المصدر نفسه .
- (١٤) كتب محمد عبد الحى إن تاريخ الثقافة السودانية يبدأ بقيام ممالك التلاعج الإسلامية العربية الأفريقية ، ومن بينها دولة الفونج ستار. فترة قيام تلك الممالك عنده (هي التي بدأت في إنتاج ثقافة سودانية - وأعني بكلمة ثقافة كل طرائق حياة مجموعة ما - لقد امتهن العنصران الأفريقي والعربي وكوننا عنصراً (أفروعربياً) جديداً ليس بعربي ولا زنجي ... إنه نتاج لقاح هذين العنصرين) . انظر : محمد عبد الحى ، « نحو ثقافة أفرعورية » الرأي العام ، ٢٤/١٢/١٩٦٣ .
- (١٥) المصدر نفسه .
- (١٦) وهي الكلمة التي رد عليها صلاح أحداً إبراهيم في : الصحافة ، ٢٥/١٠/١٩٦٧ ، واتهم النور بالطعن في المروية .
- (١٧) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفرعورية » .
- (١٨) محمد المكي إبراهيم ، «المستقبل الحضاري في السودان» الرأي العام ، ١٢/١٣/١٩٦٣ .
- (١٩) عبد الحى ، المصدر نفسه .
- (٢٠) إبراهيم ، «المستقبل الحضاري في السودان» الرأي العام ، ١٥/١٢/١٩٦٣ .

- (٢١) المصدر نفسه ، في : الرأى العام ، ١٩٦٣/١٢/٨ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، في : الرأى العام ، ١٩٦٣/١٢/١٥ .
- (٢٣) المصدر نفسه .
- (٢٤) المصدر نفسه ، في : الرأى العام ، ١٩٦٣/١٢/١٣ .
- (٢٥) المصدر نفسه ، في : الرأى العام ، ١٩٦٣/١٢/١٥ .
- (٢٦) المصدر نفسه .
- (٢٧) المصدر نفسه .
- (٢٨) المصدر نفسه .
- (٢٩) المصدر نفسه .
- (٣٠) المصدر نفسه ، في : الرأى العام ، ١٩٦٣/١٢/٨ .
- (٣١) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » .
- (٣٢) عبد الحى ، الصراع والقوى ، ص ٢٧ .
- (٣٣) محمد المكي إبراهيم ، « الجنوب في شعر المجنوب » مجلة الإذاعة والتليفزيون والمسرح ، العدد ٣٦٦ (٧ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٦) .
- (٣٤) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » ، ص ١٢ .
- (٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
- (٣٧) إبراهيم « الجنوب » مجلة الإذاعة والتليفزيون والمسرح ، العدد ٣٥ (٣٠ أيلول / سبتمبر ١٩٧٦) .
- (٣٨) انظر : تقرير لجنة التحقيق في تلك الحوادث .
- (٣٩) إبراهيم ، المصدر نفسه .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفرع عربية » .
- (٤٢) إبراهيم ، « المستقبل الحضاري في السودان » الرأى العام ، ١٩٦٣/١٢/١٣ ، ١٩٦٨/١٢/٢ .
- (٤٣) سعد حامد حرب ، « المقومات الثقافية للقومية السودانية » الصحافة ، ١٩٦٨/١٢/٢ .
- (٤٤) من كلمة له في حلقة دراسية انعقدت في أمريكا في عام ١٩٨٧ حول مسألة جنوب السودان .
- (٤٥) من كلمة له في الحلقة الدراسية نفسها .
- (٤٦) من محاضرة له عن تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان .

العروبة
والإسلام
في
السودان
بين
الرعاة
والداعية

من أوضح المقولات شيئاً عن الجماعة العربية الإسلامية في السودان (وهي الجماعة التي يعرف بها السودان كقطار عربي إسلامي بين الدوائر العربية الإسلامية) أنها رأس الجسر بين العرب وأفريقيا . وقد تربى على هذه المقوله أن أصبحت هذه الجماعة ملزمة ، قومياً ودينياً ، بنشر العربية مبتدئه بجيرتها من الأفريقيين بجنوب السودان ، وأصبح السودان بواقع هذه المهمة مقرًا لمنظمات دعوة عربية إسلامية كبيرة ، مثل معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ، ومعهد تعليم العربية لغير الناطقين بها سابقاً ، والمركز الإسلامي الأفريقي ، ومنظمة الدعوة الإسلامية وفرعها المتخصصة مثل : الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة ومؤسسة دان فوديو الخيرية للتجارة والمجلس الأفريقي للتعليم الخاص والجمعية الخيرية الأفريقية لرعاية الطفولة والأمومة ..

وبيلورت مقررات المنظمات القومية العربية الإسلامية ، بجلاء كبير ، مهمة الدعوة الموكلة للسودان ليماشرها في أفريقيا . فمن الأهداف القومية العربية لمنظمة التربية والثقافة والعلوم العربية نشر اللغة العربية وتعريب المدرسة والمجتمع تعريفاً كاملاً في الدول العربية والأفريقية ذات الأوضاع الثقافية الخاصة ، والمنضوية في جامعة الدول العربية مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي وجنوب السودان . ومن أهداف المركز الإسلامي الأفريقي في الجانب الآخر « العمل على نشر الإسلام وتعزيز الثقافة الإسلامية في أفريقيا » .

ويجب الاعتراف ، أولاً ، بأن هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية في السودان دور مرتفع جدًا .. فقد كان بإمكان هذه الجماعة أن تنعم بوقوعها على هامش مضخات الحركة والتجدّد في الثقافة العربية والإسلامية مثلها مثل آية جاعة

(*) كلمة قدمتها إلى المنتدى الثقافي لمهرجان الشباب العربي في الخرطوم في نوفمبر ١٩٨٧ .

أخرى ، لولا وقوعها كـ (نفر) أو (رباط) ، بالمعنى الجاهدي ، في تماسها مع جماعات أفريقية يظن حلة الأديان الكتابية ، بما في ذلك الإسلام ، أنها خلاة من العقيدة ، وهو الوضع الذي استرعى انتباه الدوائر العربية بتعلیمات فكرية مشددة أو مؤسسة تبشيرية أو أخرى حتى تنشر العروبة والإسلام من حولها . فتحول (الهامش) الثقافي إلى (نفر) ثقافياً أمر صعب ولذا تلقى هذه الجماعة العربية الإسلامية حرجاً وعجزاً كبيرين ، حين تتصرف وفقاً لعقلية (النفر) بإمكانيات (الهامش) ، وهذا باب يغري ببحث ليس هذا مكانه . هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية السودانية قائم على فكرة ثقافية محدودة جداً . فقد أراد العرب والمسلمون بعد تحررهم من سطوة الاستعمار المباشر أن يدخلوا السباق مع النصرانية والأفرونج إلى كسب أفريقيا إلى ثقافتهم ودينهم . وقد تبناوا لهذه الغاية الفكرة الخاطئة التي تستبطن كل تبشير ثقافي ، وهي اهتمام الجمهوري المراد كسبه بخلو الوفاض من القacaة والدين . وأصبحت أفريقيا ميداناً لصراع مكشوف بين النصرانية والإسلام . ومحاول دوائر الدعاة الإسلامية التي بدأت بالتبشير المنظم حديثاً ، تحسين أدوات عملها واستئمار الأبعاد الاجتماعية التعليمية التي أتقنها التبشير المسيحي . وهذه الاستئمارة واضحة جداً في البنية الأساسية لمنظمة الدعاة الإسلامية . وهذا ما يجعل الدعاة للعروبة والإسلام في شكلها الراهن ردة فعل للتنصير والافرنج تحتوي نموذجها الفكرى والتنظيمى .

وقد شقينا في الجماعة العربية والإسلامية السودانية طويلاً وكثيراً من الافتراض الأساسي وراء الدعاة للعروبة والإسلام ، كما رسمها منهاج الدعاة القومية والإسلامية ، فقد ترتبت على استعدادنا للقيام بدورنا المرسوم أن تعاملنا مع الجماعات الأفريقية المساكنة لنا في الوطن السوداني كرجحة بلا ثقاقة ولا دين .. فقد اهتمنا لغتهم بالعجمة ودينهم بالوثنية ، واتصلت دعوتنا الفكرية المدعومة بإجراءات الدولة الوطنية لكسر المقومات اللغوية والدينية لهذه الجماعات الأفريقية لستبدل لغتها باللغة الصواب (العربية) والذين بالدين الصحيح (الإسلام) . وترتبت على هذا الموقف أن ننشأ سوء تفاهم أصيل بين الجماعة العربية الإسلامية والجماعات الأفريقية في السودان ، وهو سوء التفاهم الذي تفجر في حرب أهلية متصلة ومتقطعة ، طوال الثلاثين سنة الأخيرة منذ نيل السودان للحكم الذاتي في ١٩٥٤م .

يبقى الإقرار أن الجماعة العربية الإسلامية ، بفضل مهمتها الدعاية الموكلة إليها ، قد انتهت إلى منهج خاطئٍ حيال ديمقراطية الساكنين القوميين بالسودان . وفيما يلي أجل أنواع الكсад والبوار التي ترتب على ذلك :

١ - أدت وظيفة الدعاية موضع النقاش إلى تشويهين كبيرين في بناء الدولة السودانية :

(١) في أكثر الأحوال لا يتبين المطلب لإرساء الدولة المسلمة في السودان من حاجة باطنية لل المسلمين تجسيد أشواقهم للتقوى والعدل الاجتماعي ، فقد كان - دائياً - حاجات الجهاد والتبشير الخارجية اعتباراً عظيم في هذا المطلب .

(ب) لقد أصبح من الصعب عند الكثيرين من تشرّسوا وظيفة الدعاية القومية العربية والإسلامية أن يوازنوا بين مهمتهم كرجال دولة مسؤولين عن جماعات وطنية متباينة الثقافات ، وبين مهمتهم كدعاة دعوة مخصوصة .. وكثيراً ما تغلب الداعية على رجل الدولة وهذا ما يفسر التوتر بل الإختناق الذي لازم بناء الدولة السودانية لعقود ثلاثة .. وقد لمس السيد / جون قرنق ، زعيم ما يسمى بجيش وحركة تحرير شعب السودان (الذى اتفق معه في مظلمه واختلف معه في جلة تكتيكاته) ، هذه المفارقة بفطرة سليمة .. فقد قال قرنق : إن رجال المجلس العسكري الذين حكموا البلاد بعد سقوط غيري بفضل ثورة أبريل ١٩٨٥ أرادوا استرداد مدينتين وكان جيشه قد سبق واستولى عليهما . وقد أراد المجلس العسكري ، في زعم قرنق ، أن يسترد المدينتين قبل بدء مفاوضات - (كوكا دام) الشهيرة التي دارت بين أحزاب وجماعات من شمال السودان وجنوبه ، وبين حركة قرنق لإحلال السلام في جنوب السودان .. ولغاية هذا الاسترداد زعم قرنق أن رجال المجلس العسكري توجهوا إلى أقطار (عربية) مجاورة ليقولوا : إن العروبة والإسلام في خطر من جراء نشاط حركته . وأضاف قرنق (انتبهوا فاليس السودان هو الذي في خطر إن الذي في خطر هو الإسلام والعروبة) .. أراد قرنق أن يقول : إن العروبة والإسلام هما بعض فعاليات السودان ، لا الفعالية الوحيدة في السودان .. فالذى خرج يستنفر القوم إلى نصرة العروبة والإسلام ، في الذى افترجه قرنق ، هو الداعية لا رجل الدولة . والذى تخشاه أن يأتي مستقبلاً للحكم في السودان أفراد من الطاقم الذى تدرج وتربي في مؤسسات الدعاية القومية العربية والإسلامية (بشروط خدمتها الميسرة فأجرها بالدولار وضرائبها معفاة وعلاقاتها المهنية تتسع إقليمياً وعالمياً) الذى تعمق عنده أن الجماعة العربية الإسلامية في السودان موجودة ؛ حيث هي بالوكالة عن العرب والمسلمين ، لا بالأصلية عن نفسها .. فـ «نخشى عليه ، في هذا الباب ، أن تتدحرج أكثر فأكثر العلاقة بين الدولة والدعاية إذا قاد كادر الدعاية ، هذه ، سدة الحكم .

٢ - موقفنا في الجماعة العربية السودانية في اشتراط التعريب والإسلام للتساكن القومي في السودان أدى ، ويؤدي ، إلى إفقار فكري شديد للخبرة العربية الإسلامية ، فقد كان المأمول أن يثير تباين اللغات والثقافات في السودان شغف الجماعة العربية الإسلامية للتعرف على إشكالات وحاليات وسياسات هذا التباين . وهو شغف من شأنه أن يولد علمًا عربيًا إسلاميًّا رصيناً في السياسة واللغة والمجتمع وغيرها ..

فقد كان المنظور أن يتأمل هذا العلم ، من معطيات عربية إسلامية ، هذه الظواهر الإنسانية الرصينة التي لامستها هذه الجماعة العربية المسلمة في أفريقيا . فمن آيات كсадنا الفكري البليغة انقطاعنا عن هذا الفحص الصعب ، واكتفينا بملائحة الجماعات الأفريقية لتبديل جلدها الثقافية أو ليقبلوا صاغرين درجة ثانية من المواطنة في بلدتهم .

٣ - أصبح حتى القدر الذي ترضي أن تأخذ به الجماعة الأفريقية من الثقافة العربية متهماً في نظرها . فأعداد متزايدة من الجنوبيين في بلدنا تميل حالياً نحو قبول اللغة العربية كلغة للتواصل العام في السودان . فقد جاء عند جون فرنق مثلاً (لا يصح القول : إن العربية هي لغة العرب .. لا .. فالعربية هي لغة السودان) . ولكن التاريخ الخاص الذي ربط فيه الدعاة ربطاًوثيقاً بين نشر لسلعربية ونشر الإسلام أدى إلى ما أدى إليه من تشكيك .. يقول د/ عشاري ، عن هذا التاريخ الخاص لخلاف عمليتي التعريب والاسلامة ، ما يلى :

إن تعريب جنوب السودان قد ارتبط في مسارات تنفيذه التاريخية وفي إرهاصاته الآنية بعد إسلامي . كما أن أسلامة البشر والمؤسسات السياسية قد ارتبطت بطريقة مباشرة قاصدة أحياناً ، وبطريقة ضمنية أحياناً أخرى ، بالتعريب . وقد انعكست هذه العلاقة الازمة بين الأسلامة والتعريب في إشكال ردود الفعل الجنوبي على الأسلامة وعلى التعريب كل على حدة أو كليةما مجتمعين ، فأصبح رفض الجنوبيين للأسلامة عنصراً من عناصر الرد على التعريب . كما أن الخطاب (أي القول والرأي) الجنوبي الذي تصدى لرفض الأسلامة والإسلام والدستور الإسلامي وحكم الشريعة الإسلامية قد اشتمل على بعض الرفض للتعريب .

فالجماعة الجنوبية على حق ، حين ترى أن رضاءها يقبول العربية ، كلسان مشترك للسودانيين ، لا ينبغي أن يترتب عليه تحومهم إلى عقيدة أخرى .

وهناك طريقتان مطروحتان جلدوى ومعنى مساهمة الجماعة العربية الإسلامية السودانية في السودان وأفريقيا . وهناك طريقة الذين روجوا ليكون وطنهم موطن هذه الجماعة

(السودان) ، رأس جسر يقفر منه الإسلام والعربية إلى أفنشة ولسان الأفريقيين . وهذه طريقة الدعاة الذين فتحوا السودان لمؤسسات الدعوة العربية الإسلامية لتعينهم ويعينوها على دعوتها . وطريقة الدعاة هذه ترى أن الجماعة العربية موجودة في السودان بالوكالة عن العرب المسلمين لغاية نشر الإسلام والعروبة . وهذه طريقة خطيرة كلفت بلادنا حرثاً أهلياً ضرورياً . وقد أردت بهذه الورقة نقد هذه الطريقة ، وهناك طريقة أخرى ترى أن الجماعة العربية الإسلامية السودانية موجودة في السودان بالأصلية ؛ أي أنها ليست بعثة تبشيرية موفدة إلى رباط في السودان . وهذه الطريقة ترى أن أفضل نهج لهذه الجماعة أن تستقوى خبرة الإسلام والعروبة لتبني ، بفراسة وفطرة ، الوطن العربي الأفريقي المتباين الشائك في السودان . وترى هذه الطريقة أن نجاح هذا البناء يعطي الإسلام والعروبة مصداقية ، قليلاً ما وقعت لها في تاريخنا الحديث . وهذه الطريقة اسمها طريق الرعاعة في معنى أضيق مما أراده النبي ﷺ في (كلكم راع ..) ، وسيحتاج الرعاعة إلى هذه المصداقية حاجة كبيرة ؛ لأنها أساس كل دعوة ناجحة .

* * *

القمع والذهب :

وصف الشاعر المصري المرحوم صلاح جاهين القمع بأنه مثل الذهب . ولم يرتع الشاعر لهذا الوصف طويلاً حين بدا له أنه استورد مثبها به من خارج عملية الكدح الإنساني التي تمر القمع . وراجع الشاعر نفسه ورأى في ازدهار القمع الذهبي تضليلاً للناس عن مشئه الفقر الصعب . ولذا قال الشاعر عن القمع في نفس ديوانه كلمة سلام :

القمع مش زى الدهب
القمع زى الفلأحين

ليؤسس نقلته من الشعر كأنسام من الجبال المترف إلى الشعر في دهاليز البطش الاجتماعي والقوة ، أى من البريطيقا إجمالاً إلى البريطيقا الاجتماعية .

التنوع وفرة أم غبن :

ونجد بإزاء تعريف «التنوع الثقافي» هذه المراوحة بين «الذهب» و«الفلأحين». فالغالب في تعريف التنوع الثقافي هو إحصاء مفرداته من أعراق وألسن ومؤسسات وعوائد وأعراف ومعتقدات وكريم معتقدات وشعوب جوار . وصارت عبارة إن «السودان يمثل عالماً إفريقياً مصرياً» مثلاً بليغاً على احتواء السودان لأكيات الثقافة المنشورة في أرجاء القارة . وهذا تعريف لا غبار عليه إلا أنه يبعد بنا عن بلوغ الوعي بالشروط الاجتماعية التاريجية والسياسية التي حكمت ، وتظل تحكم ، تعبير حلة تلك

التنوع
الثقافي
كغبنية
سياسية

(*) كلمة قدمتها في مؤتمر عن التنوع الثقافي والسياسة الثقافية في السودان ، نظمته معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بالتعاون مع منظمة فرديش ليبرت بجامعة الخرطوم في أغسطس ١٩٩١.

المفردات الثقافية عن خبرتهم وإمكاناتهم على النطاق الوطني . وستقترح هذه الورقة أنَّ الوعي بالتنوع ليس وعيًا بوفرة المفردات الثقافية ، أىًّا أنَّ التنوع ليس كالذهب . فعند أقسام كبيرة من السكان ، ممَّن يتمسون إلى غير الثقافة العربية الإسلامية الغالبة ، وفي الشروط الاجتماعية والثقافية التي قيدت تعبيِّرهم الثقافي ، فإنَّ التنوع هو «الفلاحين» أىًّا أنه وعي بالوفرة المهدمة .

لقد أراد جاهين بنقلته من البوطيقيَا العامة إلى البوطيقيَا الاجتماعية أن يقول بأنَّ التصحُّ هو بعض فقر وشقاء وغبن الفلاحين . وصحَّ عندي أنَّ الوعي المناسب والغالب بالتنوع الثقافي هو حس بالغبن الثقافي . وهو غبن يحاصر تعليميًّا مفردات ثقافية أو طبيعية من واقع بيته سودانية محدودة لتصحُّ على السودان بأسره . فقد جربت خلال خريف هذا العام المباغت (١٩٩١) أنْ أتنى على حصير الغيم الذي طمس كبد الشمس الصحراوية في الخرطوم قائلاً : «يا الله ، هذا أجمل مناخ في السودان» ، فبئني مواطن من جنوب البلاد أتَه ربياً كان ذلك أجمل مناخ في الخرطوم . ولكنني لم أقف بعد على جلائل المناخات في السودان .

ونجد في هذا السياق من يجتمع في مضمار العلاقات الخارجية على المماضلة في العلاقات الخارجية لأقاليم السودان ، فمن رأى المحتججين أنَّ وصف علاقة السودان بمصر كعلاقة خاصة أزلية إنَّها هو تكريس لعلاقة خاصة بين أقاليم سودانية شمالية بذاتها مع مصر . وقد ترتب على هذا التمييز أنَّ حين تسوء العلاقات مع مصر لا تتأثر حركة المواطنين القادمين أو المسافرين إلى مصر ، انتظارًا لانقاش سحابة الصيف من أفق العلاقة الأزلية . غير أنَّ سوء العلاقة مع ليبيا يتضرر منه السودانيون من مواطنى الولايات المتاخمة لها فيؤذهم جهاز الأمن ويستطفهم ، وبصفتهم عمالء للنظام الليبي ، أو أعضاء في حركة المعارضة السودانية التي كانت ترعاها ليبيا خلال عهد نميري .^(١)

وفي مضمار التعليم يشتكي البعض من كتاب المطالعة الوحيد الفريد في المرحلة الابتدائية الذي يلعب دور البطولة «الجمل» ، أداء وصورة ومجازًا ، في حين أنَّ الجمل حيوان غريب جدًا على بعض أقاليم السودان التي يستذكر تلاميذها هذا الكتاب .

وعلى قراء السودان في اللغات (التي ربَّت عن المائة لغة) فإنَّ الطريقة التي حجبت بها تلك اللغات عدا العربية عن الجدوى التعبيرية البلاعية لصالح اللغة العربية قد أصبحت مدخلاً لوعي بالاضطهاد للناطقين بها . لقد اختبرت اللغة العربية حقًا لغة قومية منذ أيام الجمعية التشريعية في عام ١٩٤٨ ، بالنظر إلى انتشارها التاريخي على الرقعة السودانية

وصيرورتها لغة تفاهم عامة بين الجماعات السودانية المختلفة . إن اختيار العربية لغة رسمية للدولة انتهى بنا إلى قصر تعريف « المواطن السوداني » ، ليصبح هو الشخص الذي يحسن الحديث بالعربية ، أي هو ذلك الجزء من الكل (الدولة) الذي يتكلّم بالعربية غير عامل بنص الدستور . وهذا باب في الغيبة كبير . وأضرب لهذا التقييد المتعسف للمواطنية مثلاً إثيوغرافيا تابعه من خلال أجهزة الإعلام ، خلال أحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ التي اشتهرت بـ « حادث المرتزقة » ونشرته كملحق لكتابي « الماركسية ومسألة اللغة في السودان »^(٢) جاء في ذلك الملحق ما يلي :

بين كتابة هذا المقال وطبعه خرجت مسألة اللغة من حال الكمون لاتصالها بأحداث ٢ يوليه ١٩٧٦ ، ولدى استخدامها للتفريق بين المواطن وبين الأجنبي المرتزق ، كانت السطور الدالة تحت الصور في الصحف تقرأ : أدعى هذا المرتزق ، أنه لا يفهم كلامنا (الصحافة) ١٩٧٦ / ٧ / ٨) وكان مذيع التليفزيون يؤشر على متغلل أو آخر قائلاً : هذا لا يتكلّم العربية . قال بعض مواطني قرية العجيبة ، الذين ألقوا القبض على بعض مسلحي الجبهة الوطنية المعارضة ، إنه ليس هناك من ألقوا القبض عليهم سوداني واحد ، فكلّهم يتحدثون لهجة غير مفهومة . وقد ردّ أولئك المواطنين التزام من قبضوا عليهم الصمت لأنّهم لا يفهمون الأسئلة في سهولة ، وكذلك لا يريدون فضح سر بلادهم الأصلية (الأيام ٦ / ٧). وقالت مذيعة لامعة تعرضت للحجز بواسطة بعض مسلحي الجبهة الوطنية إنّ من بين أولئك : « اثنان سودانيان واثنان لا ينطقان حرفاً عربياً » (الأيام ٢٠ / ٧) . وقد ثافت على « ود العرب » (وهو النط الذي كانت تحيّزاته موضوعاً نقدياً في الكتاب) أنّ العربية لسان أكثر من دولة وطنية ، من بينها ليبيا ، التي زعمت الحكومة اشتراك بعض مواطنيها كمرتزقة في المجمة . وجرى بذلك استدراك اقتضى دخول اللهجة العربية التّيّبة ضمن ما يمكن الاستدلال به على المرتزق الأجنبي (الأيام ٦ / ٧ والصحافة ١٠ / ٧) . ولقد بدأ في بعض ما نشر في الصحف في تلك الأيام ما يوحى بالتطابقة بين اللغة العربية التي أصبحت اللغة الوحيدة للسوداني ، وبين لهجة أو لهجات عربية سودانية بعينها . ففي سياق مقال مخصص للبرهنة على أنّ مسلحي الجبهة الوطنية مرتزقة أجانب ، ورد أنّ صبياً ألقى عليه القبض سُلّم عن دوافعه للاشتراك في المجمة فأجاب :

- خلال أحجني وجايني قال أحجي أشتغل ماه (الأيام ٦ / ٧) . كما كتب أحدّهم صورة قلمية من وحي الأحداث سِيَاه (المهمة والتحالف) ، وفيها يسأل المرتزق محمود (الذي حضر من البعيد البعيد) قائد مجموعته بقوله :

- مولانا زول ده يقول دكتور نكلتي ، اقتلوه ، اضربوه ، دكتور ترا ولا بس زي دا ..

إن اختيار الكاتب لهذه اللهجة العربية السودانية الواسعة الانتشار بغرب السودان لغة لشخصه قد حدد رأيه الواضح أو غيره بشأن اللهجة العربية التي ينبغي للسوداني أن يتحدث بها (حتى لا يكون مرتزاً أجنبياً) .

على ضوء أحداث ٢ يوليو ، كما رأينا ، اتصلت مسألة اعتبار التنوع اللغوي مباشرة بحقائق العدالة البسيطة . فمن حق المواطن أن لا يتعرض للملاحة ، ولا تحد حريته إجمالاً ، لأنها يتشرّف في العربية أو لا يتحدث بها إطلاقاً ، لأن هناك أشخاصاً مثله في أدائهم بالعربية تهمّهم الدولة بالتمرد عليها . لقد أشهّر دولته النميري بينة اللغة فوق الرؤوس أثناء أحداث ٢ يوليو . وتضرر من جراء ذلك بالفعل مواطنون سيقوا إلى معسكرات الاعتقال والتعذيب ، وبقى مواطنون آخرون يتمسّون أن لا يخونهم لسانهم أو يدلّ عليهم . فانظر كيف اختزلنا «ذهب» وفرة اللغات عندنا حتى انفبن الناس .

كيف تهرب الحركة القومية الجامحة إلى الأمام من فرط الوفرة؟

وما يزكي تعريف التنوع الثقافي كفن ، أن إحصاء مفردات ذلك التنوع وإشهارها لم يسفر إلى الواقع بها ، أو الالتزام بتوطينها في الثقافة السودانية الجامحة . خلافاً لذلك ، فغالباً ما قاد ذلك الإحصاء إلى الخشية منها على قوام الوطن . فأكثر دعاة الوحدة القومية أو الوطنية ، وعلى اختلاف منطلقهم الأيديولوجية ، يتذرّعون بهذه الوحدة للانصراف عن العناية الجدية باللغات السودانية عدا العربية . فالذين يتعلّلون بالعربية كأدلة مفردة للوحدة الوطنية مثل إبراهيم إسحاق إبراهيم^(٣) ، والذين يتعلّلون بتحميات علم اللغة الاجتماعي مثل عشاري أحد محمود^(٤) يتهونون بطرق مختلفة إلى تقدير بايس جدًا لمستقبل اللغات السودانية عدا العربية .

يرسم إبراهيم إسحاق للحركة القومية التاريخية خطة هي تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى يتّهي ذلك إلى التفاهم الوطني الذي يجعل للذاتية السودانية الجامحة موضوعاً مقدماً ، لدى جميع المجموعات السكانية ، مع احتفاظ كلّ من تلك المجموعات بهـاـرها الثقافية . ويبيـدـيـ إـبرـاهـيمـ ، هـنـاـ ، روـحـاـ سـمـحـاـ تـجـاهـ ثـقـافـاتـ الـأـقـلـيـاتـ الـقـبـلـيـةـ وـالـقـومـيـةـ فـيـ السـودـانـ . ولكن سـاحتـهـ تـتـهـيـ حينـ يـعـالـجـ مـسـأـلـةـ لـغـاتـ تـلـكـ ثـقـافـاتـ ؛ لأنـ إـبرـاهـيمـ يـعـتـقـدـ أنـ الحـرـكـةـ الـقـوـمـيـةـ تـعـلـمـ لـصـالـحـ هـيـمـنـةـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ فـيـ السـودـانـ . وـهـوـ يـطـابـقـ بـيـنـ هـذـهـ الـمـيـمـنـةـ وـبـيـنـ اـسـتـشـالـ الـلـغـاتـ غـيرـ الـعـرـبـيـةـ فـيـ السـودـانـ . وـيـسـتـعـلـ إـبرـاهـيمـ بـالـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ اـسـتـعلاـهـ حـينـ يـقـولـ : إـنـهـ لـاـ يـرـىـ بـأـسـأـلـةـ فـيـ هـيـمـنـةـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ ؛ لأنـهـ لـغـةـ حـضـارـيـةـ رـائـدـةـ مـسـتـوـفـيـةـ لـطـرـاقـ

التعبير والأبجدية، نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاء اللغات الأخرى.. ويستوفى إبراهيم أشرط ذلك الاستعلاء حين يصف اللغات القومية والقبلية بـ(البدائية)، بتطابقه مع المفهوم العامي الذي يرى أن تلك اللغات (بطانات) في معنى القصور عن التبليغ المبين.

ونجد هيمتنا اللغة العربية، على ما عادها من لغات سودانية، تأييداً من عشاري أحد عمود ، وإن اختلفت أساليبه عن أساليب إبراهيم إسحاق اختلافاً بيئتاً. تناول عشاري التحولات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع السوداني ليقوم متزلاً لغات الأقليات التي عزفها بأنها اللغات التي تعيش في خطير التلاشى، وتحرم المتحدثين بها، أو تعوقهم، من حيازة القوة. وهو يعد كل لغات السودان عدا العربية في لغات الأقلية .

خلص عشاري من نظرته الفاحصة للمجتمع إلى أن الأساس المادي والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقليات يتفكك في أوضاع هيمتنا اللغة العربية المدعومة بالدولة . وانتهى عشاري إلى قانون أسماء «السريان التارىخى للغة العربية» الذى هو اتجاه لانحسار لغات الأقليات بين أهلها وهىمنة جامعة مانعة للغة العربية .

أهمية هذا الموقف من عشاري تجاه لغات الأقليات ليست في وصفه المحايد واقعاً لغوريا بالسريان والانحسار. فواضح أن عشارى أحکاماً قيمة متصلة بهذا الواقع اللغوى . فهو لا يظهر أية معارضة لما أسماه سعي السلطات السياسية إلى تحذير سياسة لغوية تنتى العربية كعماد للوحدة الوطنية . فمما يصادم هذه الوحدة المشوهة عند عشاري «قوى الشتات» التي تنطوى في لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة . وبجانب هذا القول الصريح نجد أن عبارة عشاري نفسه مسافة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية عن الوحدة الوطنية . فهو يسمى خط هذه الوحدة (انفلاتاً) ، أي اطراد في الحركة، بينما يسمى خط الشتات المنطوى في لغاته العديدة (انكفاء) . فعشاري يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيدلوجية جماعية للتعبئة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية «إلا أنها نبية (أى عشاري) إلى أن هذا الشعار ينطوى في جدليته على عنصر تشتيتى رجعى يضمّر، موضوعياً وبغض النظر عن النهاية، حتى ثقرياً انفصalia، ويهمش القضايا الجوهرية» .

رأينا عند كل من إبراهيم وعشاري، على اختلاف مناهجها في النظر والتحليل ، أن الوحدة الوطنية دعوة جامعة مانعة تؤديها دعوات الشتات والانطواء في لغات محلية . وقد أتيح لعشاري في مقالين نشرهما في ١٩٨٦ و ١٩٨٨ أن يراجع صورته هذه عن الوحدة الوطنية ،

وأن يدعو إلى تحقيقها في سودان متعدد الألسن والثقافات . غير أن الشاهد هنا أن ثراء وتنوع مفردات الثقافة السودانية ، فيها رأينا في حقل اللغات ، غالباً ما أفرز الذين يتأملونه وولّ نظارات وموافق تريده ضبط ذلك النوع ، ورده إلى مفردة واحدة آمنة . وعليه فإن إحصاء آيات النوع ليس مدخل للبوعي به ولاعتباره في المندسة الثقافية للنهضة في السودان . ففي هذا الإحصاء فأنت إنما تحصي مفردات منقطعة عن العمليات الاجتماعية الثقافية التي قوامها الناس بأنصبهم المتفاوتة من القرفة والثورة والجاه . عليه فقد رجحَ تعريف النوع الثقافي كفِين ؛ لأن ذلك أقرب للإحاطة بدفع الناس ، كحملة للرموز الثقافية ، بعضهم بعضاً ، وكيف يخسرون الأشياء ويشنطنها خلال هذا الدفع .

يمكن لطريق النار أن يكون مفروشاً بالنوايا الحسنة :

ويمكن لاختزال النوع أن يقع حتى عند أولئك الذين اشتهروا بإيلاه عناية مرمونة له . ففكرة العربية الأفريقية (الأفروعربيّة)^(٥) التي ألمت جيلاً من كهول الستينيات وشبانها ، هي مشروع أريد به استعادة المفردات الأفريقية في الشخصية السودانية التي أهلناها من جراء المبالغة في التشديد على الاتهاء العربي للسودان ، ولكن أكثر عناية الأفروعربين اتجهت إلى المهجين ، أو الخلاسي العربى الأفريقي ، الذى بدأ (إنسان سنار) الذى هو أول ثمرة للتزاوج العربى الأفريقي حوالى القرن السادس عشر الميلادى ، وقت قيام دولة الفونج السنارية . وبناء عليه فالأفروعربون ينظرون للحركة القومية التاريخية في السودان كحركة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، من أجل إصدار طبعات لاحقة لهذا الإنسان السناري المعز . وفي تميز الأفروعربين لإنسان سنار ، نواة السودان الشمالي ، على ما عداه ، استباق لتلك الحركة التاريخية وقفز على فوق مفردات النوع ليبلغوا من الكيماء السنارية .

كرست الأفروعربيّة ذرى إيداعها للاحتفال بالكماء السنارية ، وأذاعت ذلك في قصائد مرمونة مثل « سنار » لـ محمد عبد الحى^(٦) وبعض الرحيق أنا والبرتقالة أنت لـ محمد المكي إبراهيم . وحتى الشّر الأفروعربي ينافس الشعر في طقوس الاحتفال بالخلاصية وفي استباق جدل النوع بالاختزال . فعبد الغفار محمد أحد يقول :

« النوع الثقافي في هذا الإطار الذي أشرنا إليه تعبر من أبرز وجوه الشخصية السودانية ، يمنحها بهذا النوع خاصية لا تتمتع بها شخصية أخرى في القارة سواها ، تلك هي الشخصية

ذات المامشية المتعددة الجوانب ، كما سماها أحد الكتاب الأفارقة . إنها شخصية في ظاهرها التعدد وفي مضمونها الترابط الفصوى بين أجزاء متكاملة ، إنها الآن مزيج من العروبة والأفريقية ، نتاج عملية الوحدة في التنوع ، ويمكنا تفهم هذا الأمر إذا ما نظرنا إلى واقع الثقافة المؤثرة في حياة المجموعات السكانية (خطوط التشديد من عندي) ^(٦) .

أراد الأفروعربيون بإذكاء كيماء الخلاصية أخذ التنوع الثقافي في الاعتبار ومصالحة مفراداته . غير أن الأفروعربية في تميزها المعين العربي الأفريقي على ما عداه من أناس الوطن (الذين هم في انتظار التحول إلى الإنسان السناري الممتاز) قد غابت بعض الجنوبيين . فقد رأى شاعر جنوبى أن دعوة الأفروعربية قد ابتذلوا عدل الطبيعة ذاته حين ظنوا أن بالإمكان أن تخذل الصحراء والساخنة (الغابة) ^(٧) . وقال السر أناى ، الكاتب السوداني الجنوبي البارز : إن المجنين العربي الأفريقي ينطبق كوصف إثنى بدقة على السودانيين الشهابيين لأن الجنوبيين الذين يتسم إليهم ، قد احتفظوا بأفرقيتهم في صورها كلها . ومن رأى أنه من الخطأ الفادح إطلاق الأفروعربية وصفاً لهؤلاء الجنوبيين ^(٨) . وهكذا يصدق تعريفنا للتنوع الثقافي كغيره حتى في حالة أولئك الذين حسبوا أنهم أولو آيات ذلك النوع أكيد اعتبارهم وعانياهم .

الكرتيتين الثقافية :

ليس إلهاحتنا على تعريف التنوع كغيره ثقافياً يطعن في أهمية عملية التفاعل التاريخي بين أسرة الثقافات السودانية ، وهو تفاعل للثقافة العربية الإسلامية ذو منزلة غالبة ، وإشكاليات متربة على هذه الغلبة ليس هنا مجال ذكرها . ولتل هذه الطعن وجده عدة منها المحجوب وما هو قيد التجرب أو مما سيجرب . وأبلغ هذه الوجه هو الوصاية على الثقافات السودانية غير العربية الإسلامية ، خشية أن تغلب عليها الأخيرة وتستأصلها . ومن هذه الوجه أيضاً العمل على الثقافة العربية الإسلامية ، والإساءة إليها ، والريبة في مصداقيتها في التعامل مع الثقافات الأخرى . وفي الحالين مما إساءة إلى الوعى بالتنوع الثقافي كغيره . فالوصاية على الثقافات السودانية غير العربية أرادوا إعفاءها من قدرها في التفاعل مع الثقافة العربية الإسلامية بتصنيفهم لها كرتينيات تمنعها من التعامل مع الثقافة الأخيرة بالكلية . أما الذين حلوا على الثقافة العربية الإسلامية ، بحق وبغير حق ، فقد لوتوا بيضة التفاعل الثقافي في السودان واستمروا الغبن الثقافي في تحالفات سياسية غير مدرسته ، مما حرّره إلى ضيّبة لا براء منها .

لقد استوّصت الإدارة الاستعمارية في السودان بالثقافات السودانية غير العربية ، خشية أن تصاب في خلطها بالثقافة العربية الإسلامية بنوع سفاحي من الاستعراب .^(٩) واتجهت لذلك إلى بناء وحدات قبلية أو عرقية مغلقة في مناطق «الزنج الوثنية» ، قائمة من حيث البنية والتنظيم على العوائد المحلية والعقائد والأعراف التقليدية . وحين انقلب الإداريون الإنجليز على أعقابهم عن هذه السياسة في أربعينيات هذا القرن كان الخاسر هو تلك الجماعات السودانية الوثنية . فقد أشار كمال عثمان صالح مثلاً إلى الفرص التي ضاعت على إبناء جبال النوبة في الترقى في صفوف القوات المسلحة السودانية ؛ لأن الإنجليز لما خشوا أن يستعرّب النوبة من جراء خدمتهم في الجيش فصلوهم عنه . وانتهى كمال إلى لوم الإنجليز في حجب إبناء جبال النوبة عن التنافس على النطاق القومي ، «لأنتم أولو حريم ضد التعرّب فائق عنایتهم ، في حين لم يولوا رقى النوبة عشر معشار تلك العناية» .^(١٠)

ومنشأوصاية على الثقافات «الزنوجية الوثنية» في الريمة أتّى لن تصدّم طويلاً ، قبل أن تضمحل ، إذا تفاعلت مع الثقافة العربية الإسلامية . وقد انتقد دوقلاس جونسون هذه النظرة المنشائة لقيام ثقافات جنوب السودان وحاول تفسيرها بالطريقة المخاطئة التي كتب بها تاريخ الجنوب . فمن رأى جونسون أنّ بدء كتابة ذلك التاريخ بغزو الأتراك المصريين له في القرن التاسع عشر أمر مبرر له إلا لكون الوثائق الإدارية الرسمية ، التي استقى المؤرخون منها ذلك التاريخ ، قد بدأ تحريرها آنذاك . ولأنّهم بدأوا بذلك الفترة لم يبول المؤرخون تاريخ المجتمعات الجنوبيّة الباطنيّة أية عنابة . كما أنّ مقتضيات الإدارة والسياسة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية هي التي أملت على المؤرخين موضوعات تحريرهم ، من مثل مسألة الرق والسباق الدبلوماسي والتبيير وسياسة الجنوب . وبيدا الجنوب عند كلّ من المؤرخين ريتشارد فري وروبرت كلونز كمفترج بلا حيلة في وجه الصدح الذي فكّك كيان مجتمعاته المحلية ، بفضل تطفّل العالم الخارجي عليها ، وزروه عليه كشح مباغت الحق به دماراً غير مسبوق .

وعاب جونسون على محمد عمر بشير أنه لم يعتبر الجنوب واحداً من القوى التي شكلت الأمة السودانية . فهو حتى حين تعرض لمقاومة الإنجليز للجنوب ردّها إلى بواعث من مفاهيم قبلية غير تقدمية . ومن رأى جونسون أنّ كل ذلك ساقنا إلى تصديق أنّ إقليلها بأكمله يمكن أن يكون صفرًا سياسياً في أكثر ما فيه ، لمجرد أنّ القوى الاستعمارية غابت عن ساحته خلال تلك الفترة .

ردة جونسون القصور في كتابه تاريخ مقنع باطنى للجنوب إلى أنه لم تجمع بعد التقاليد الشفوية بشكل كافٍ لصياغة ذلك التاريخ . ومن الجانب الآخر فإن دوسيهات الإدارة البريطانية المتوافرة في الخرطوم ، والتي نظر فيها مؤرخو الجنوب ، هي ملخصات عن فايلات مراكز الإقليم نفسه . وكملخصات فقد حجبت تلك الدوسيهات الخرطومية عملية التفكير الطويلة والمعقدة للإداريين البريطانيين في جنوب السودان ، والتي ضمنتها التقارير الأصلية الموجودة في مراكز الإقليم . وفي هذه التقارير واضح انشغال الإدارة بـ « الصفاء القبلي » حتى استرأت تلك الإدارة في المرونة الاجتماعية التي يديها الجنوبيون في تفاعلاتهم الثقافية المختلفة ، وعذّتها معادلة للفوضى الاجتماعية .

إذا استقام للجنوب تاريخ تلاقى نواقص ما يكتب عن ماضيه حالياً ، فإنّ جونسون يقدر أنّ « عزلة » الجنوب ستلامى ، لأنّ التمييز بين « الشمال » و « الجنوب » أقلّ أن يكون واضحاً . وإنّ المواجه الجغرافية المنيعة ، التي اعترضت حركة الجيوش وأساطيل النهر والقوافل لم تخل دون حركة الناس بين الشمال والجنوب . ودون تدفق اللغات والثقافات والأفكار . فقد كانت للجنوب قبل الفتح التركى المصرى صلات خارجية متكافئة مع جماعات أخرى مثل الفونج والعرب والنوبة في شمال السودان . ومن رأى جونسون أنّ الطريقة التي كتب بها تاريخ الجنوب هي التي أنشأت وعزّزت الاقراظ القائل : إنّ السودانيين الجنوبيين عاجزون عن نطاح تحديات العالم الحديث . وقد تفرّغ عن ذلك أنه حتى في زمان الحكم الوطنى ما رفض الجنوبيون شيئاً من السياسة القومية حتى فسر رفضهم بأنه نتيجة إيماء قوى أجنبية⁽¹¹⁾ .

التنوع غبن أم ضفيّنة :

وعما يلوّث مناخات تفاعل الثقافات السودانية هو تحوّل اليساريين والليبراليين عن مأخذهم المشروع على هيمنة الثقافة العربية الإسلامية ، وخرقها قواعد لعبة التنوع الثقافي ، إلى استئثار هذه المأخذ للتحالف « سياسياً » ، مع الثقافات غير العربية الإسلامية ضد الأخيرة . وبدلأ عن أن تشخيص تلك الفرق الناقمة القوى الاجتماعية التي تبشر بالهيمنة وتقرّق مبادئ « التنوع ومقتضياته في واقع السودان المخصوص » ، فضلـت هذه الفرق ليأسها أن تصمم الثقافة العربية الإسلامية ، كنظام رمزي ، بالفشل الفطري في مساكنة ومفاسدة الثقافات الأخرى . وقد سمت هذه الفرق بـ (« الخلماء ») في موضع آخر ؛ لأنّها تعتقد أن لا سبيل إلى صلح ثقافـي في السودان إلاّ بأن يخلع العرب المسلمين في السودان مداراً لهم الثقافية التاريخية التي تتزعـع فطرياً

للغلبة والسيادة ولا ترضي بدنها . وقد استخدمت هذه الفرق مسألة الرق مادة لإفحام حملة الثقافة العربية الإسلامية بوصف الرق إحدى «الشبهات» ، في عبارة لمحمد قطب ، الأصيلة التي تهوم حول الإسلام والعرب .^(١٢) وعموماً فإن هذه الفرق اليسارية والليبرالية السودانية المحاصرة لعوقيدين أو أكثر بالنسخة الأصولية الإسلامية تجد في غبن الثقافات السودانية الأخرى برهاناً على سداد التنوع ، ومادة للاشتئار السياسي والتحالفات . غير أن مثل هذا الأداء الثقافي والسياسي القاصر يقلل الغبائن الثقافية درجات ، ويحوّلها إلى ضغائن دارجة تستطيل سداً في وجه تفاعل الثقافات السودانية .

وقد استمعت إلى مثيلين لهذه الفرق في منابر فكرية عديدة يروجون عن التشريع الإسلامي أنه يؤيد نظام الرق ، ويشيرون إلى حكم أصدرته محكمة الخرطوم بحري الشرعية في ١٩٧٣ ، حجبت فيه زواج فتى من فتاة لاعتراض والد الفتاة على الفتى بعدم الكفاءة ؛ لأن في أصله «عرق» أي رق . وقد ساعني جدًا اكتفاء هذه الجماعة بـ(لا تقربوا الصلاة) القرآنية التي هي مضرب المثل في الدس وعدم الأمانة . فلدى استئناف الفتى والفتاة لمحكمة المديرية الشرعية نسخت الأخيرة حكم المحكمة الصغرى ، وحكمت بزواج الفتى من الفتاة بمهر مكافئ لمن هي في منزلتها . وحين استأنف الأب للمحكمة العليا الشرعية قررت تلك المحكمة أن بناء الكفاءة على أقوال تتردد عن أصل الفتى لا يؤخذ بها . وذكرت أن الإمام مالك يعتبر الكفاءة في الدين ولا أكثر ، ويتفق معه الحنفية في ذلك . في حين يرى ابن حنبل والشافعى ضرورة تلاقى الزوج والزوجة في النسب والعمل والحرية والخلو من العاهات . ومضى حكم المحكمة الشرعية يقول : إن المدرسة الحنفية مع ذلك تقرّ بستة عناصر للكفاءة ، واحدة منها الخلو من الاسترقاق . وقد خالف ابن يوسف ، تلميذ الإمام مالك ، الحنفية في موقفهم هذا ؛ لأن اشتئار العبد بالمعرفة أو الورع يجعله على منزلة ، قياساً بشرف النسب والمآل . وخلصت المحكمة في قرارها إلى هذا الحكم الذي هو آية في الحساسية إلى تغير الزمان وجده :

ولأنه لم يتفق لأنّة المسلمين إجماع على هذه المسألة فإنّ مرجع الحكم هي للزمان والظروف المحيطة . فالله يفضل الزواج على العزوّية التي تدعى إلى الشهوات في مقابل العلاقات الشرعية بين الرجل والمرأة . وهذه الفتاة موضوع القضية تطلب أن تقرّن شرعاً بعقد زواج . إن الإسلام مع المساواة بين الناس ، فالناس سواسية كأسنان المشط كما قال ﷺ ، ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتفوى .

إن الخطيب موضوع القضية يحمل شهادة جامعية وهي تجعله أهلاً للبنـت، حتى لو كان ريقاً، وهو ما لم يثبت ، وعلاوة على أن الرق في السودان كان تجارة وهذا ما لا يتفق مع مفهوم الإسلام للرق . إن الناس في السودان أحـرار بالمعنى الدقيق لـراد الإسلام لأن الرق الذي كان سائـداً في السودان قائم على السـرقة والخطف الذي كان من فعل التجـار غير المسلمين .^(١٣)

وبغض النظر عن رأيك في مصطلح هذا الحكم ، أو في دقائق الواقع فيه ، فهو حكم جـعـ أفضل النـظرـاتـ تـالـدـهاـ (ـحدـيثـ النـبـيـ الـكـرـيمـ عـنـ الـمـساـواـةـ)ـ وـطـارـفـهاـ (ـالـدـفـعـ التـقـليـدـيـ لـشـبـهـ الرـقـ عـنـ مـسـلـمـيـ السـوـدـانـ فـيـ الـقـرـنـ النـاسـعـ عـشـرـ)ـ لـيزـيلـ وـاحـدـةـ مـنـ «ـالـسـدـودـ»ـ الثـقـافـيـةـ فـيـ السـوـدـانـ فـيـ الـتـيـ أـسـاءـتـ إـلـىـ الـعـواـطفـ وـرـسـبـتـ الـضـغـائـنـ)ـ وـمـثـلـ هـذـاـ حـكـمـ قـمـينـ بـأـنـ يـنـدـاعـ وـيـدـرسـ ،ـ وـيـرـوجـ كـمـائـزـةـ لـلـتـشـرـيعـ الـإـسـلـامـيـ فـيـ السـوـدـانـ .ـ وـهـوـ حـكـمـ لـاـ يـقـلـ خـطـرـهـ مـنـ زـاوـيـةـ تـحـريـرـ الـعـلـاقـاتـ الـاجـتـيـاعـيـةـ فـيـ السـوـدـانـ مـنـ أـشـبـاحـ الـمـاضـيـ عـنـ حـكـمـ الـمـحـكـمـةـ الـعـلـيـاـ الـأـمـرـيـكـيـةـ ،ـ بـشـأنـ الـتـعـلـيمـ الـمـخـلـطـلـ بـيـنـ السـوـدـ وـالـبـيـضـ .ـ وـلـكـنـ الـخـلـعـاءـ يـأـخـذـونـ مـنـ آـيـةـ هـذـاـ الـقـرـارـ التـارـيـخـيـ أـوـهـاـ ؛ـ لـأـنـ الـذـيـ يـعـنـيـهـ اـسـتـهـارـ الـغـنـيـ الـقـنـافـ للـجـمـاعـاتـ غـيرـ الـعـرـبـيـةـ أـوـ الـمـسـلـمـةـ حـتـىـ تـسـفـرـ الـقـنـافـ الـعـرـبـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ عـنـ أـذـهـانـ وـقـوـرـةـ شـجـاعـةـ ،ـ كـتـلـكـ الـتـيـ كـانـتـ وـرـاءـ الـحـكـمـ الـذـيـ أـتـيـاـ عـلـىـ تـفـاصـيـلـهـ آـنـفاـ .ـ

من رومانسيـةـ التـأـجـيجـ ضدـ القـوـةـ إـلـىـ الـوعـيـ بـالـقـوـةـ

لا نـرـيدـ لـإـلـخـاـنـاـ عـلـىـ تـعـرـيفـ التـنـقـعـ الثـقـافـيـ كـغـنـيـ أـنـ يـعـحوـلـ بـنـاـ إـلـىـ بـاـئـوـجـياـ فـكـرـيـةـ أـدـاتـهـ عـضـ القـضـعـ وـالتـأـجـيجـ السـيـاسـيـنـ وـالـدـعـوـةـ لـلـمـقاـوـمـةـ .ـ لـقـدـ خـلـصـتـ الـبـاحـثـةـ الـأـنـثـرـيـولـوـجـيـةـ لـلـيلـ أبوـ لـغـدنـ مـنـ نـظـرـةـ لهاـ فـيـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـمـقاـوـمـةـ وـالـقـوـةـ إـلـىـ أـنـ الـبـاحـثـيـنـ أـحـاطـوـ الـمـقاـوـمـةـ بـرـومـانـسـيـةـ وـنـظـرـواـ إـلـىـ وـقـائـهـاـ كـجـلـيـاتـ لـلـعـرـبـيـةـ الـإـنـسـانـيـةـ ،ـ وـلـكـنـهـمـ قـدـرـواـ عـنـ اـسـتـخـدـمـ تـحـليلـ الـمـقاـوـمـةـ لـيـتـعـلـمـواـ أـكـثـرـ فـأـكـثـرـ عـنـ أـشـكـالـ الـقـوـةـ وـكـيفـ يـتـخـبـطـ النـاسـ فـيـ إـسـارـهـاـ .^(١٤)

بعـضـ الـبـحـثـ الـقـائـمـ فـيـ الـقـنـافـ الـسـوـدـانـيـةـ الـآنـ يـصـلـ الـغـنـيـ بـتـحـليلـ الـقـوـةـ الـتـيـ توـطـرـ لـعـلـمـيـاتـ التـفـاعـلـ بـيـنـ مـفـرـدـاتـ الـتـابـيـنـ التـقـافـيـ الـمـخـلـطـ .ـ فـقـدـ جـرـىـ وـصـفـ الـخـفـاضـ الـفـرعـونـيـ طـوـبـيلاـ بـالـجـراـحـ الـتـيـ تـبـرـأـ لـبـعـضـ الـقـنـافـ الـعـرـبـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ ؛ـ لـأـنـاـ شـدـيـدـةـ الـخـوفـ مـنـ تـفـريـطـ النـسـاءـ بـعـقـفـتـهـنـ كـجـنـسـ خـسـيسـ ،ـ وـلـذـاـ وـضـعـ الـخـفـاضـ فـيـ أـجـنـدـةـ الـتـهـذـيبـ الـعـالـمـيـ لـتـناـصـرـ عـلـىـ عـوـهـ قـوـيـ التـحـضـرـ وـالـتـبـاهـةـ .ـ وـكـانـتـ هـذـهـ النـظـرـةـ وـاحـدـةـ مـنـ الـمـنـطـلـقـاتـ الـتـيـ فـضـلـتـ الـبـاحـثـةـ

ألن قرونيوم أن تبدأ منها في النظر إلى موضوع الخفاض ، واختارت أن تنظر إليه في سياقات القوة الفعلية والرمزية للمجتمع .

فالخفاض عند قرونيوم مرتبط بمفهوم العذرية ، فحواه أن القابلية للزواج تنشأ من السمعة الحسنة للفتاة ، وهى سمعة لا يمكن ضمانها إلا بالخفاض . ولذا قدرت قرونيوم أن الوعى بمخاطر عملية الخفاض ، الذى هو هدف حلات التهذيب والمقاومة ، قد لا يؤدي إلى إلغاء العملية ؛ لأنّه لم يتفق بعد للمجتمع صورة بديلة للأنوثة لا يرتبط فيها الصون بالخفاض .

في تحليق قرونيوم لمصادر القوة في ممارسة الخفاض ، نظرت إلى الخفاض في ارتباطه بقوة الموربة الإثنية لسكان شمال السودان والامتيازات التاريجية التي وقعت لهم بالنظر إلى التطور غير المساوى للسودان . ولأنّ الخفاض علامة من علامات هذه الموربة المميزة فإنّ الأعضاء الأصليين بهذه الجماعة يتمسكون به ليقيموا « حدا إثنينا » لميزتهم هذه يدخل فيه (المطهرون) بينما يقع الآخرون في إقليم « الغلف » خارج ذلك الحد . وهذا الحد الإثنى الذي ينطوي على عناصر واضحة للقوة يغري الجماعات غير العربية الإسلامية أن تعبّر فتبنى خفاض البنات حتى ترتفع درجة في السلم الاجتماعي^(١٥) .

وتزداد من جبال النوبة ، كمسرح أنموذجي للتعددية الثقافية التي قوامها التوبه وعرب البقاراء والفلاتة والجلابة وهم التجار من ضفتى النيل الأوسط ، دراسات فيها نظر جيد لمصادر المفردات الثقافية في نطاقها ومناهج أقوام لمعالجتها . وهي مناهج تتأى بنا عن متخفية غلة الوصمة ، وعن تأجيج العلماء . فالباحث النرويجي لايف منقرينه إلى سداد النظر إلى المشهد التعددى في كليته ، لا بغرض اصطئان حدود بين الجماعات المتقاعلة ، بل لنرى كيف يساهم أعضاء هذه الجماعات في جدل هذا المسرح التعددى . ويرغم أن القوة هي التي تحكم في محصلة هذا المشهد من تفاعل الثقافات إلا أنّ المساهمة فيه ، في قول منقر ، هي أيضا « مصدر تنوير لأولئك المساهمين »^(١٦) .

وقول منقر هذا عن أن بعض التأثيرات الثقافية توبر وتتوسيع لمدارك المساهمين في ذلك التفاعل يعود بما لي دقائق في جدل خبراء الثقافة قائم حول السؤال : هل التأثير الثقافي وظيفة من وظائف القوة ، أم أن بعض المفردات الثقافية قوة في حد ذاتها ويمكن أن تأخذها حتى

الجماعات التي لها زمام القوة عن تلك التي انعقد لها الضعف أو تأخذها الجماعات الضعيفة عن القوية طواعاً وإعجاباً؟ وقد كتب قيدر باومان الباحث في الموسيقى الشعبية، عن تبني قبيلة الميري بجبال النوبة لأغانى الدولة (جنس طبل) التي هي أثر ثقاف شهالي ، عقّمته إذاعة أم درمان في أرجاء السودان الأخرى . وقد تبّه باومان إلى أن إقبال فتيات الميري على أغاني الدولة يخالف من كل غرض لا يمت إلى عملية الأداء والتندّق الموسيقي نفسها . ولذا صحت عند باومان أن ينظر في تأثير النوبة بأغانى الدولة إلى خصائص الأغاني في بعض طابع أدائها وبنيتها الموسيقية . وقرر باومان أن الغناء في ميرى الغناء في ميرى قبل قدم أغاني الدولة كانت تؤديه جماعات تلقى عنده وتصرف بعده . إلا أنه بدخول غناء الدولة نشأت جماعات مستقرة من الفتيات تؤدي بانتظام . فقد نشأت «شلل الدولة» التي تتّألف من أربع إلى ثمان بنات يجتمعن عند زميلةهنّ مرتبين أو ثلاثة مرات ، خلال الأسبوع في الأمسيات . وباطراد أداء الشلة ويتقدّم عضواتها في العمر ، تتحذّل الشلة مظاهر التضامن الاجتماعي ، وتصبح ، باليسر الذي في باطن مناخ الغناء الرومانسي ، ساحة تتبادل فيها بنات الشلة أخبار الحب واعترافاته بصرامة غير مكفولة في غير الشلة . ووجدت بنات الشلة في نصوص أغاني الدولة (وهي نصوص مؤطرة في قالب موسيقى ثابت) منفذًا للتعبير عن عواطف ، لم تصفع في أغنية الدولة لعدت هذرا وسوء أدب . ولذا أصبحت أغنية الدولة الحضرة الرومانسية «مقطعاً» لبنات الميري ، يستشهدن به على جواز وسداد عواطفهنـ الجديدة ، من غير أن يكن هنـ الbadات به . فمن طبيعة «المقطف» أن يتبع للمتحدث أو الكاتب أن يؤكـد ويشدد على ما لا يتحمل مسؤولية شخصـ(١٧).

الخاتمة

عرفت هذه الورقة بالتنوع الثقافي كحس بالغبن الثقافي . وقد استبعدت المفهوم السائد عن التنوع كوفرة في المفردات الثقافية لأمررين ، أولهما أن طائفة غالبة من السودانيين تحس بأن مفرداتها الثقافية الوفيرة قد جرى تحييدها (أى جعلها كمًّا مهملاً) خلال اشتداد قبضة المركزية الثقافية ، مما يجعل وعيها بالتنوع رديفاً للوعي بالغبن .وثانى هذه الأمور أن وفرة المفردات غالباً ما أفرزت جهزة واسعة من دعاة الوحدة الوطنية ، وجعلتهم يخشون على قوام تلك الوحدة ، إذا أخذنا في اعتبارنا بصفة جديدة شتات المفردات السودانية .

تهدف الدعوة إلى تعريف التباين ، كحبن ثقافي ، إلى تحسين وعيينا بعنصر القوة الذي يتحكم في التعبير الثقافي الوطني ، ويولد المركزية الثقافية ، ويغير الناس الذين هم في المامش الثقافي . وليس المطلب من هذه الدعوة هو التأليب وإطلاق مشاعر البغض بين الثقافات السودانية ، مما يقع القطعية بين مفرداتها بالضيق أو الكروبيات ، فالثقافات السودانية لا متداوحة لها من التفاعل في شروط نعمل لكي تقوم على الندية وحسن التفاهم .

ونتيجة الورقة إلى طائفة من الأبحاث الجارية حالياً في الثقافة السودانية التي تحمل خصائص التعددية الثقافية بمنهجية تأخذ في الاعتبار عنصر القوة الفعلى والرمزي في التفاعل الثقافي .

* * *

الهوامش

- (١) عبد الله آدم خاطر ، « التنويع الثقافي والإعلام » ، ورقة مقدمة إلى سمنار القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتنوع الثقافي ، الخرطوم - ٢٦ - ٢٨ - ٢٩ نوفمبر ١٩٨٥ ص ٣٤ .
- (٢) « الماركسية ومسألة اللغة في السودان » هو الكتاب الثاني من سلسلة كتب أصدرها باسم « كاتب الشونة » خلال عمله كمحترف بالحزب الشيوعي السوداني من سنة ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨ . وقد صدر هذا الكتاب في طبعة محدودة بالبرونبيو في عام ١٩٧٦ ، وانتقد الكتاب فكرة إعلان لغة رسمية بالدستور ، لأنّه ستربّى على مثل هذا الإعلان امكياً تتعقل تلك اللغة ، تحلى بكفالة حق التعبير والتواصل عنده لدى المواطنين الذين لا يتحدثون تلك اللغة المميزة . وقد انتقد الكتاب نمط « ود العرب » الذي تسوقه عزّته بلغته إلى انتهاك حقوق اللغات الأخرى التي يسمّيها « رطنانات » في معنى العفنين والوضوء والعجز عن الإبلاغ .
- (٣) إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الأيام / ١٩٧٥ / ١٠ / ١٢٣ ، والأيام / ١٩٧٥ / ٧ ، كتب إبراهيم المقالين يسأجل مصطفى مبارك مصطفى (الأيام / ١٠ / ١٠ / ١٩٧٥) ويُسأجلني على مقال نشرته في جريدة « الأيام » بتاريخ ١٦ / ١ / ٧٦ . وككتب مقالاً ثالثاً أعلق على رد إبراهيم نشرته في « الأيام » في ٢ / ٢ / ٧٦ . وقد نشرت مقالتي فيها بعدد كتابي أنس الكتب (الخرطوم ١٩٨٥) .
- (٤) انظر كلمته « جدلية الوحدة والشتت » في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان ، وهي ورقة قدّمتها مؤخراً القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ . ومن الهم القول أنّ عشرات قدّرها قد ظهر بكثير من التناول لمصير اللغات غير العربية في السودان في كلّاته اللاحقة ، مثل المحاضرة التي ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية في ١٩٨٦ ، وفي كلمته عن « أوضاع لغات الأقلية ومستقبلها في السودان » التي قدّمتها إلى تدوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ . وقد فصلت أمر عشرات اللغات في كلمته « مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري » التي قدمتها إلى سمنار استراتيجيات الإذاعات الإقليمية ، الخرطوم مارس ١٩٨٩ ، وهي منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٥) بعض ما يرد هنا عن الأفرع العربية قبس من كلمتي « الأفرع العربية أو تحالف المغاربين » التي قدّمت في الأصل إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ، مارس ١٩٨٨ ، ونشرتها مجلة المستقبل العربي ١١٩ (يناير ١٩٨٩) ، ويجدها القارئ منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٦) عبد الففار محمد أحد : قضايا للنقاش في إطار أفريقيا السودان وعورته (الخرطوم ١٩٨٨) ، صفحات ٢٢ - ٢١ .
- (٧) جريدة الفجر الإنجليزية ، ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ ، في قصيدة له بعنوان « الوحدة المثلثة بالسكر » .

- (٨) السر أنسى ، « مسائل النمو الثقافي في جنوب السودان : تقييم تقدی لمرويات مصرعه » ، في حلقات الشهاد والجنوب منذ اتفاقية أديس أبابا بالإنجليزية ، حررها اموم كونيال أرو وب : يورنقو بورى (الخرطوم ١٩٨٨) ، ص ٣٠٢ .
- (٩) كمال عثمان صالح « السياسة الاستعمارية البريطانية والتحرر في الانقسامات الإثنية البيئية : حال جبال النوبة في السودان » في الإثنية النزع والتكميل القومي بالإنجليزية ، حررها سيد حامد حربى والفاتح عبد الله عبد السلام (الخرطوم ١٩٨٩) ، ص ٢٣١ .
- (١٠) نفسه ، ص ٢٥٨ .
- (١١) دوقلاس جونسون ، « مستقبل ماضي جنوب السودان » ، مجلة أفريقيا اليوم ، صفحات ٣٤ - ٣٥ .
- (١٢) انظر سليمان بلدو وعشاري محمد محمود ، مذبحة الضغفين والرق في السودان (الخرطوم ١٩٨٧) ، وانظر تعليقى على كتاب في كلمة بعنوان « تأجيل الوعى : فقه الرق والأسر » ورقة مقدمة إلى مؤتمر أركوبت الحادى عشر الخرطوم ١٩٨٨ ، وكذلك كلمتى المعنونة « الدفاع الشعبي : جدل القبلية والوطن » ، الذى نشرته جريدة الأيام فى حلقتين بتاريخ ٦/٦/١٩٨٩ و ٧/٦/١٩٨٩ . والكلمتان مما نشرناه فى كتابنا هذا .
- (١٣) كارولين فلور - لوبان ، الشريعة الإسلامية والمجتمع في السودان (لندن ، ١٩٨٧) صفحات ١٢٧ - ١٢٩ .
- (١٤) ليل أبو لخد ، « رومانسيّة المقاومة : اقتداء تمثّلات القوّة بواسطة نساء البدو » ، الأنثربولى الأمريكي ١٧ (١٩٩٠) : ٤٢ .
- (١٥) آلين قرونبيوم ، « الاقتصاد السياسي للخفافض الفرعوني » تنشره مترجمًا مجلة الدراسات السودانية في مجلدها الحادى عشر في العدد المزدوج لعام ١٩٩١ .
- (١٦) لايف منقر ، « العبد الذي أصبح مواطنًا : عمليات التغيير الاجتماعي بين النوبة اللفوفنا في أواسط السودان » ، في أيكوبلي الخيار والمعنى ، حررها د. قرونانق وأخرون ، (برقان ١٩٩١) ، ص ٦ .
- (١٧) قيد باومان : التكمال القومي وقام الشخصية المحلية بالنظر إلى الميري بجبار التوبة بالسودان ، (أكسفورد ١٩٨٧) ، صفحات ٥٤ - ٥٨ .

يقع هذا المقال ضمن شاغل بحثى لى مستمر عن مصادر العنف فى الفكر السودانى . وساقتصر فى هذا المقال على مناقشة دعوة «الديمقراطية الموجهة» ، كخطر أحدق بالبرلمانية الليبرالية وجعل حضورها السياسى فى السودان مناسبة عارضة ؛ إذ لم تتح الفرصة لتلك البرلمانية كنظام سياسى سوى تسع سنوات من عهد استقلال السودان الذى امتد لأربعة وثلاثين عاما . ودلاله الزمن هذه على أهميتها إلا أن إحداث دعوة الديمقراطية الجديدة يتجل أكثـر في إعـباء «الروح» السياسـى الذى جعلنا لا نتعـامل مع البرلمانية الليـبرالية إلا كـستـدة سيـاستـة مؤـقـة ، يـتـظرـ الجـمـيعـ عـبـورـهاـ لـإنـفـاذـ خـطـطـهمـ الـخـاصـةـ بـالـدـيمـقـراـطـيـةـ الـمـوـجـهـةـ الـتـىـ غالـباـ ماـ اـنـتـهـتـ إـلـىـ انـفـرـادـ فـرـيقـ خـصـوصـ بـالـحـكـمـ . وـسـتـنـاـولـ فـيـ هـذـاـ المـقـالـ دـعـوـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ الـجـديـدةـ الـتـىـ خـرـجـ بـاـلـحـزـبـ الشـيـوعـيـ الـسـودـانـىـ ، مـذـ مـؤـقـرـهـ الثـالـثـ فـيـ سـنـةـ ١٩٥٦ـ . وـسـتـبـعـ فـيـ المـقـالـ تـطـوـرـ مـفـهـومـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ الـجـديـدةـ بـصـورـتـهـ النـظـرـيـةـ فـيـ وـثـائـقـ الـحـزـبـ الشـيـوعـيـ الـبرـنـاجـيـةـ بـالـتـفـاتـاتـ مـوجـزـةـ إـلـىـ مـصـائـرـ الدـعـوـةـ فـيـ نـشـاطـ الـحـزـبـ الـعـلـمـ . وـهـىـ مـصـائـرـ نـأـلـمـ أـنـ تـنـوـفـ هـاـ فـيـ حـدـيـثـ قـادـمـ . كـمـ نـرجـىـ فـيـ هـذـاـ المـقـالـ ظـنـنـهـ مـوـجـهـةـ إـلـىـ دـعـوـاتـ أـخـرىـ لـلـدـيمـقـراـطـيـةـ الـمـوـجـهـةـ ؛ مـثـلـ تـلـكـ الـتـىـ نـشـأـتـ بـيـنـ حـرـكـةـ الإـخـوانـ الـمـسـلـمـينـ مـثـلـ «ـالـدـسـتـورـيـةـ إـلـسـلـامـيـةـ»ـ ، وـهـىـ الدـعـوـةـ الـتـىـ يـتـشـكـلـ فـيـ كـنـفـهاـ نـظـامـ السـودـانـ الـسـيـاسـىـ الـحـالـىـ .

برنامج المؤتمر الثالث للحزب ١٩٥٦

طرح المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي ، الذى انعقد فى عام استقلال السودان فى ١٩٥٦ ، الاشتراكية أفقاً للسودان ، ورأى الحزب أن السودان يحتاج لبلوغ هذا الأفق إلى إنشاء دولة ديمقراطية شعبية تقودها الطبقة العاملة وخلفاؤها المزارعون ،

(*) كتبه بتكليف من منظمة فرديش ليرت الألمانية فى الخرطوم فى صيف ١٩٩١ لمؤتمر عن الديمقراطية فى أفريقيا لم توفق المنظمة فى عقده .

الديمقراطية

الجديدة

والبرلمانية

الليبرالية

متنهجين طريق النمو غير الرأسى . وقد استلهم الحزب هذا الأفق للسودان ومصائر دولته من التأثير العام للماركسيـة بتجسيـداتها ، السياسـة في الاتحاد السوفـيـتي والديمقـراطيـات الجديدة ، وبخـاصـة في الصين . كما احتـكم الحزب في ذلك إلى خـبرـته الخاصة في النـفـسـالـ من أجل استقلـالـ السـودـانـ بين ثـنـيـاـ الطـبـقـاتـ الـحـدـيـثـةـ منـ العـمـالـ والمـزارـعـينـ وـالـمـتـعـلـمـينـ ، وـخـبرـةـ الحـزـبـ بـالـذـاتـ هـدـهـ إـلـىـ فـكـرـةـ مـوـدـاهـاـ تـلـازـمـ النـفـسـالـ منـ أـجـلـ الحـريـاتـ الـأسـاسـيـةـ (أـىـ الحـريـاتـ الـلـيـبـرـالـيـةـ مـثـلـ حـقـ التـعـبـيرـ وـالتـنظـيمـ . إـلـخـ) ، وـعـقـنـ الجـماـهـيرـ بـهـاـ وـبـينـ شـقـ تـلـكـ الجـماـهـيرـ طـرـيقـهاـ إـلـىـ الـاشـتـراكـيـةـ ، عـبـرـ دـيمـقـراـطـيـةـ الـقـيـادـةـ فـيـهاـ لـلـطـبـقـةـ الـعـامـلـةـ . وـفـيـ وقتـ لـاحـقـ فـسـرـ المـرـحـومـ عبدـ الـخـالـقـ عـجـوبـ ، سـكـرـتـيرـ الحـزـبـ الشـيـوـعـيـ بـيـنـ ١٩٥٠ـ وـ1٩٧١ـ ، فـكـرـةـ المؤـقـرـ الثـالـثـ فـيـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ بـقـوـلـهـ : إـنـ قـضـيـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ قـضـيـةـ مـقـدـمـةـ «إـلـاـ أـنـ سـيرـ الـبـلـادـ فـيـ طـرـيقـ الـتـطـورـ الـمـسـتـقـلـ لـيـمـكـنـ أـنـ يـتـمـ ، دـونـ اـسـتـمـارـ الـحـرـكـةـ الـجـماـهـيرـيـةـ وـنـمـوـهـاـ وـاتـسـاعـهـاـ وـصـلـابـةـ تـنـظـيـمـهـاـ وـتـنـوـعـهـاـ (أـىـ حـينـ تـنـمـعـ بـشـكـلـ نـمـوذـجـيـ بـالـحـرـيـاتـ الـأسـاسـيـةـ) وـسـيـرـ الـطـبـقـةـ بـالـتـدـرـيجـ لـاـحـتـلـالـ مـرـكـزـ الـقـيـادـةـ وـالـتأـثـيرـ عـلـىـ جـهـازـ الـدـولـةـ . . . وـتـحـوـيلـ الـاستـقـلـالـ إـلـىـ عـاـمـلـ وـاقـعـيـ لـصـالـحـ الشـعـبـ»^(١) .

وـسـرـىـ عبدـ الـخـالـقـ يـعـودـ مـرـةـ بـعـدـ مـرـةـ إـلـىـ جـدـلـ الـحـقـوقـ الـلـيـبـرـالـيـةـ الـأسـاسـيـةـ وـالـدـيمـقـراـطـيـةـ الـمـوـجـهـةـ . فـقـيـ «ـالـمـارـكـسـيـةـ وـقـضـيـاـ الـثـورـةـ السـوـدـانـيـةـ» (١٩٦٧ـ) يـفـصـلـ عبدـ الـخـالـقـ أـكـثـرـ عنـ هـذـاـ الجـدـلـ فـيـ تـفـسـيـرـهـ لـاستـتـاجـ المـؤـقـرـ الثـالـثـ لـلـحـزـبـ (١٩٦٧ـ) ، عـنـ مـسـأـلـةـ تـلـازـمـ الـحـقـوقـ الـلـيـبـرـالـيـةـ وـالـتـغـيـرـ الـاجـتـمـاعـيـ ، حـينـ يـقـوـلـ : «ـإـنـ أـقـسـامـاـ تـسـعـ كـلـ يـوـمـ مـنـ الجـماـهـيرـ الـمـؤـمـنـةـ بـالـحـقـوقـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ تـقـرـبـ مـنـ مـوـاـقـعـ حـرـكـةـ التـغـيـرـ الـاجـتـمـاعـيـ»^(٢) . فـالـعـمـالـ الـذـينـ يـسـعـونـ إـلـىـ تـحسـينـ أـجـوـرـهـمـ وـظـرـوفـ عـلـمـهـمـ ، سـيـقـيـوـنـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ إـلـىـ أـنـ أـمـلـهـمـ فـيـ العـيـشـ الـكـرـيمـ لـنـ يـتـحـقـقـ إـلـاـ بـتـغـيـرـ اـجـتـمـاعـيـ فـيـ بـنـيـةـ السـلـطـةـ وـالـمـجـتمـعـ .

المـؤـقـرـ الـرـابـعـ لـلـحـزـبـ فـيـ ١٩٦٧ـ وـتـقـرـيرـهـ

الـمـعنـونـ : «ـالـمـارـكـسـيـةـ وـقـضـيـاـ الـثـورـةـ السـوـدـانـيـةـ»

انـقـدـ المـؤـقـرـ الـرـابـعـ لـلـحـزـبـ الشـيـوـعـيـ ، وـقـدـ حـوـصـرـ الـحـزـبـ بـوـاسـطـةـ خـصـومـهـ فـيـ رـكـنـ سـيـاسـىـ معـزـولـ ، اـقـضـاءـ أـنـ يـتـبعـ تـكـيـكـاتـ دـافـعـيـةـ بـعـدـ هـجـومـهـ الـكـبـيرـ ، قـبـلـ وـخـلالـ وـبـعـدـ ، ثـورـةـ أـكـتوـبـرـ ضدـ حـكـمـ الفـرـيقـ عـبـودـ فـيـ ١٩٦٤ـ . وـلـعـلـ أـبـرـزـ مـاـ فـيـ ذـلـكـ الـحـسـارـ هوـ اـسـتـخـدـامـ خـصـومـ الـشـيـوـعـيـنـ الـبـرـلـانـ ذـاـهـ لـمـصـادـرـ نـشـاطـ حـزـبـهـ . فـقـدـ اـجـتـمـعـ الـبـرـلـانـ ، الـذـىـ سـيـطـرـتـ عـلـيـهـ الـأـحـزـابـ الـتـقـليـدـيـةـ فـيـ اـنـتـخـابـاتـ ١٩٦٥ـ ، مـتـوـرـةـ فـيـ أـوـاـلـ ١٩٦٦ـ لـيـطـرـدـ النـزـابـ الشـيـوـعـيـنـ مـنـ

حظيرته وبمحى الحزب الشيوعي . ولم يقبل البرلمان حكم المحكمة العليا في ١٩٦٦ / ١٢ / ٢٢ بيطلاقان قرار حل الحزب الشيوعي ، مما أدى إلى استقالة رئيس القضاة وتأزن الموقف بين الحكومة والجهاز القضائي . وواصل خصوم الحزب الشيوعي حصاره بالاتفاق حول رأية الدستور الإسلامي المؤتمل أن يقفل الباب نهائياً ، أمام عودة الحزب الشيوعي إلى الساحة السياسية العلنية .

وليس مستغرباً من واقع هذا التضييق على الحزب الشيوعي أن يقوم الحزب البرلمانية الليبرالية بسلية وغضب ، فقد رأى الحزب أن انتكasa ثورة أكتوبر ١٩٦٤ قد تمت تحت رأية الديمقراطية الليبرالية ، ويدعوى الدفاع عنها . وقد ورد لأول مرة مصطلحاً «الديمقراطية الموجهة»^(٣) و«ديمقراطية جديدة»^(٤) بدللين عن البرلمانية الليبرالية الفاشلة فشلاً ووضعاً منذ تسلیم المرحوم عبد الله خليل ، رئيس الوزراء ، حکم البلاد إلى قيادة الجيش في ١٩٥٨ . وهو فشل أحسته طلائع الجماهير ، حتى قبل قيام حکم الجيش في ١٩٥٨^(٥) .

ودفعت هذه الملابسات الضاغطة على الحزب الشيوعي أن يسأل نفسه عن قدرات النظام البرلماني الغربي النمط ، من زاوية إمكانية استمراره في السودان^(٦) . واتخذ اليأس من توافر هذه الإمكانيات مظهرين فكريين في أدب الشيوعيين . أما المظہر الأول فهو فضح خصوم الحزب الشيوعي الذين ضاقوا بالنظام البرلماني ، وفشلوا في حکم البلاد بواسطته ؛ لأن ذلك النظام يكفل مقومات تزايد النضال الاجتماعي الذي يستعصى على خصوم الحزب مصادرته أو مقابلة مطالبه . ويجدد التقرير في هذا الباب أطروحة التقارب بين قضية الديمقراطية وقضية التغيير الاجتماعي قائلاً :

إن الضيق والفشل اللذين أشرنا إليهما ترجع أصولهما إلى أن الحقوق الديمقراطية البرجوازية نفسها أصبحت عاماً في جلب الأقسام العاملة في القطاع التقليدي إلى ميدان النشاط السياسي والاجتماعي^(٧) .

أما المظہر الفكري الثاني الذي طبع إجابة الحزب الشيوعي ، على سؤاله عن مصدر النظام الليبرالي الغربي في السودان ، فهو التنظير عن كسد هذا النظام في واقع السودان أولاً ، وبالنظر المقارن إلى اختلاف هذا الواقع عن واقع بلدان منشأ النظام في أوروبا ثانياً . فالتجري في هذا الخصوص يشدد على ما أسماه «ضعف الأساس الاجتماعي للبرلمانية الغربية»^(٨) في السودان . ومن أقوى دلائل ذلك الضعف في قول التقرير هو تخلف السودان الذي ينبع

٨٧٪ من سكانه في جدران القطاع التقليدي بعلاقاته القديمة والإقطاعية والطائفية . فهذا الوضع الاجتماعي المتخلف يشير بقوة إلى :

«ضعف القواعد الاجتماعية التي يمكن أن يبني عليها نظام برلماني برجوازي . وفي الوقت نفسه ، فإن الرأسمالية السودانية نفسها ، التي يمكن أن تبني هذا النظام السياسي البرجوازي ، مازالت من أضعف الطبقات الاجتماعية في البلاد اقتصادياً وسياسياً ، وهي لا تستطيع التعبير المستقل عن ذاتها إلا في حيز التحالف مع القوى القديمة القبلية وشبة الإقطاعية»^(٩) .

وبناء عليه ، فالنظام البرلماني في واقع الأمر هو تعبر عن سلط القوى الرجعية التي تهدىم الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وتغهر الجماهير المتقدمة الحديثة . ويرى التقرير أن النناقضات المتولدة عن مواجهة القرى الرجعية والقوى الحديثة ستعزل «النظام البرلماني الشكلي» عن حركة الجماهير النشطة الباحثة عن طريق للتقدم والتطور . ويتهى التقرير إلى استنتاج مؤده أن استقرار النظام البرلماني لن يعني إلا استمرار سلطة الطبقات والفتات الاجتماعية التي ترفض استكمال النهضة الوطنية الديمقراطية^(١٠) . غير أن التقرير يشير بنفسه إلى أن حكم هذه الطبقات قد يتخذ شكل العنف المباشر أيضاً من غير شكلية برلمانية^(١١) .

ومن زاوية إمكانية استقرار النظام البرلماني الغربي ، مقارناً بأوضاع بلاد منشأه الأوروبية ، يرى التقرير أن جوهر المشكلة في أوروبا تاريخياً ، كما هو الحال في السودان اليوم ، هو تفجير استهانس الثورة الديمقراطية . وقد قامت برجوازية أوروبا الرأسمالية بمهمة الثورة الديمقراطية باستقامة لكونها حلت راية التقدم وعبرت عن أمانى أمتها التاريخية . وليس منظوراً بالطبع أن تنهض برجوازية السودان (الموصوفة بالضعف مما يرميه في جبائل التحالف مع القوى القديمة كما رأينا أعلاه) بهذه المهمة التي تقع الآن على عاتق الطبقة العاملة وخلفائها وحزبيها^(١٢) .

ما بين المؤتمر الرابع ومسخ الديمقراطية الجديدة :

لعل أسطع حجج الحزب وجاهة وقوه ، لارتباط الحقوق الديمقراطية البرجوازية بالتغيير الاجتماعي ، هي التي ساقها في مواجهة أقسام من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة داخله وخارجها ، من من استولى اليأس عليهم لانتكاسة ثورة أكتوبر . وسمى الحزب هذه الأقسام بـ «المتأمرين»^(١٣) ، ولاحظ الحزب منذ مؤتمر الرابع في ١٩٦٧ أن هذه الجماعة البرجوازية الصغيرة من عناصره قد اقتنعت بأن طريق الحركة الثورية قد أصبح مفرولاً وتردّت

في الفساد واللامبالاة . فوسط هذه الجماعة نمت اتجاهات انتهازية يسارية تبشر أن لا مكان للنضال الجماهيري ، من فوق الحقوق الأساسية ، وانتهت إلى أن الذى بقى للحركة الثورية هو أن تنكفىء على نفسها وتقوم بعمل مسلح^(١٤) .

وواصلت وثيقة صدرت في ١٩٦٨ ، باسم قضايا ما بعد المؤتمر الرابع^(١٥) ، سجالها مع هذه الجماعة اليائسة المغامرة التي تستخف بالحقوق الديمقراطية الأساسية التي لا يكفلها النظام البرلماني الليبرالي أو يضطر عندها إلى كفالتها . وورد فيها :

« فالقوى المغامرة واليائسة من البرجوازية الصغيرة ترى أن النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لا يقود إلى شيء ، وأن الطريق هو الدعوة من رأس البيوت للديمقراطية الجديدة وحدها »^(١٦) .

غير أن الحزب عاد في نفس الوثيقة ليتمسك بقناعته بأن إمكانيات استقرار النظام البرلماني غير موجودة بالشكل الكافى . ومعنى هذا لدى الوثيقة أن هناك احتمالاً كبيراً أن لا يسير السودان في طريق التطور البطيء تحت قيادة البرجوازية . فهناك إمكانية أخرى تلوح وهى أن يجرى تجمع وانفجار ثوريان ، وتتقلل البلاد بسرعة في طريق التقدم والديمقراطية^(١٧) . وأكذ الحزب للاء لفكرته عن النظام الليبرالي في تقرير لاحق عن دورة جنته المركزية الاستثنائية في مارس ١٩٦٩^(١٨) . وذكر في هذه الوثيقة أن مؤتمر الحزب الرابع استبعد فكرة التطور البطيء في « إطار الديمقراطية البرجوازية المشوهة للحركة الثورية^(١٩) ». وأعادت الوثيقة الحجتين اللتين وردتا في تقرير المؤتمر الرابع عن بطالة التطور البطيء ، وهما : (١) ضعف القواعد الاجتماعية للنظام البرلماني البرجوازى لضعف الطبقة الرأسمالية السودانية . (٢) اضطرار البرجوازية السودانية إلى التحالف مع القوى القديمة في الطوائف والقبائل لجعل من النظام البرلماني أداة تهدى بها الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، ولتسلط بذلك الأداة على رقاب الناس مما يجعل ذلك النظام أداة لوقف تطور البلاد^(٢٠) .

غير أن العناصر التي وصفتها تقارير الحزب بـ « اليأس والمغامرة » قد بدأت تعتبر عن نفسها داخل أروقة الحزب ، خلال عامي ٦٨ و ٦٩ . ولعل الصورة العلنية لذلك التعبير هي مقال الأستاذ أحد سليمان في جريدة الأيام^(٢١) ، وردة عبد الخالق عليه في أخبار الأسبوع^(٢٢) ; حيث دعا أحد سليمان في مقالاته إلى نشأة حكومة وحدة وطنية تعبر عن المصالح الرئيسية الحقيقة للمجتمع ، عマثلة للحكومة التي تخوضت عنها ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ضد الفريق عبود (التي جمعت بين هيئات المهنيين والأحزاب بغلبة واضحة للأول) إلا أنها أكثر استقراراً . وقد

صح عنـد أـحمد سـليمـان أنـ القـوـاتـ المـسـلـحةـ هـيـ القـوـةـ الـوحـيـدةـ التـىـ تـسـطـيعـ أنـ تـحـمـىـ مـيشـاـقـ وـأـداءـ الـحـكـومـةـ المـقـرـحةـ لـلـوـحـدـةـ الـوطـنـيـةـ^(٢٣)ـ . وـاستـلـهـمـ عـبـدـ الـخـالـقـ فـرـدـ إـجـالـ خـطـ الحـزـبـ الشـيـوعـيـ ، وـبـخـاصـةـ فـيـ تـعـلـقـ فـيـ رـفـضـهـ النـظـرـ لـلـقـوـاتـ الـمـسـلـحةـ كـقـوـةـ مـفـصـلـةـ عـنـ الـجـمـعـمـ مـسـتـعـلـيـةـ عـلـىـ تـحـلـيلـ الطـبـقـيـ . وـلـمـ يـرـ عـبـدـ الـخـالـقـ فـرـدـ مـعـالـاـ لـلـحـكـومـةـ وـطـنـيـةـ عـامـةـ ؛ لأنـ النـادـىـ الـذـىـ اـخـتـارـ «ـالـدـيمـقـراـطـيـةـ الـلـيـبـرـالـيـةـ الـمـشـوـعـةـ وـالـتـنـمـيـةـ الرـأـسـالـيـةـ^(٢٤)ـ »ـ قـدـ سـقطـ فـيـ الـامـتحـانـ السـيـاسـيـ ، وـأـنـ قـيـادـةـ جـديـدةـ تـشـأـبـيـنـ الـطـبـقـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـثـورـيـةـ لـقـيـادـةـ الـوـطـنـ .

واضحـ أـنـ الـعـنـاصـرـ الـمـسـيـاهـ بـالـيـائـسـةـ وـالـمـفـارـمـةـ دـاـخـلـ الـحـزـبـ ، وـمـنـ الـأـنـصـارـ الـذـينـ مـنـ حـولـهـ ، قـدـ تـبـتـ لـنـفـسـهـ تـكـيـيـكاـ اـنـقلـابـيـ بـدـيـلاـ عـنـ تـكـيـيـكـ الـحـزـبـ الدـافـاعـيـ الـقـاصـدـ إـلـىـ تـنظـيمـ الـجـاهـيـرـ وـإـنـهـاـضـهـ ، مـنـ فـوـقـ حـقـوقـهـ الـأـسـاسـيـةـ لـاـسـكـمـالـ الـثـورـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ . لـقـدـ صـدـقـ مـاـ تـخـوفـ مـنـ الـحـزـبـ فـيـ مـؤـمـرـهـ الـرـابـعـ أـنـ تـسـوـقـ مـصـاعـبـ الـعـمـلـ الـجـاهـيـرـ طـافـةـ مـنـ النـاسـ لـلـمـغـامـرـةـ وـالـنـدـاءـ لـلـدـيمـقـراـطـيـةـ الـجـديـدةـ ، مـنـ فـوـقـ الـبـيـوتـ لـاـ فـيـ مـقـاسـةـ النـضـالـ الـيـومـ . فـقـىـ وـثـيقـةـ الـدـورـةـ الـاـسـتـشـائـيـةـ لـلـجـنـةـ الـمـركـزـيـةـ فـيـ مـارـسـ ١٩٦٩ـ الـتـىـ سـبـقـ ذـكـرـهـ يـشـدـدـ الـحـزـبـ عـلـىـ رـفـضـهـ لـ«ـالـعـلـمـ الـانـقلـابـيـ بـدـيـلاـ عـنـ النـضـالـ الـجـاهـيـرـ الصـابـرـ»^(٢٥)ـ . وـقـدـ صـحـ عنـدـ الـحـزـبـ أـنـ «ـاـخـذـ تـكـيـيـكـ الـانـقلـابـ هوـ إـجـهاـضـ لـلـثـورـةـ وـنـقـلـ لـمـوـاقـعـ قـيـادـةـ الـثـورـةـ فـيـ مـسـتـقـلـهاـ وـحـاضـرـهـ إـلـىـ فـنـاتـ الـبـرـجـواـزـيـةـ وـالـبـرـجـواـزـيـةـ الـصـغـيرـةـ^(٢٦)ـ . وـفـيـ رـأـيـ الـحـزـبـ أـنـ بـعـضـ فـنـاتـ الـبـرـجـواـزـيـةـ تـتـخـذـ مـوـقـعـاـ مـضـاـداـ لـلـحـرـكـةـ الـشـورـةـ ، فـيـ حـينـ أـنـ الـبـرـجـواـزـيـةـ الـصـغـيرـةـ مـهـتـمـةـ ، وـلـيـسـ باـسـطـاعـهـاـ السـيرـ بـحـرـكـةـ الـثـورـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ بـطـرـيـقـ مـتـصـلـةـ مـاـ يـعـرـضـ تـلـكـ الـحـرـكـةـ لـلـآـلـامـ وـالـأـضـرـارـ . وـاخـتـمـ التـقرـيرـ هـذـاـ الجـزـءـ مـنـ حـجـجـهـ بـعـبارـةـ فـيـ صـيـغـةـ الـحـكـمـ تـقـوـلـ : «ـتـكـيـيـكـ الـانـقلـابـيـ ، بـدـيـلاـ عـنـ الـعـلـمـ الـجـاهـيـرـ ، يـمـثـلـ فـيـ نـهـيـةـ الـأـمـرـ وـسـطـ الـجـبـهـ الـوطـنـيـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ مـصـالـحـ طـبـقـةـ الـبـرـجـواـزـيـةـ وـالـبـرـجـواـزـيـةـ الـصـغـيرـةـ^(٢٧)ـ . وـقـدـ أـعـادـتـ الـجـنـةـ الـمـركـزـيـةـ لـلـحـزـبـ إـنـتـاجـ مـاـ أـوـجـزـنـاهـ أـعـلاـهـ فـيـ بـيـانـهـ بـاـتـارـيـخـ ١٩٦٩ـ /ـ ٥ـ /ـ ٢٥ـ الـذـىـ قـوـمـتـ فـيـ بـاـحـيـاطـ وـحدـرـ انـقلـابـ جـعـفرـ مـحـمـدـ نـمـيـرـ الـذـىـ وـقـعـ فـيـ ذـلـكـ الـيـومـ . وـبـرـوـذـ ذـلـكـ الـبـيـانـ تـجـاهـ انـقلـابـ جـعلـهـ يـسـتـحقـ وـصـفـ «ـالـوـثـيقـةـ الـمـلـعـونـةـ»ـ مـنـ خـصـومـ عـبـدـ الـخـالـقـ فـيـ الـحـزـبـ الـذـينـ اـسـتـشـرواـ بـاـنـقلـابـ وـعـدـوـهـ اـنـفـرـاجـ سـيـاسـيـةـ مـشـهـودـةـ .

اشـتـفـلـ الـحـزـبـ بـمـنـ وـصـفـهـ بـالـيـائـسـ وـالـمـفـارـمـينـ اـشـتـغـلـاـ جـعلـهـ مـيـالـاـ إـلـىـ التـصالـحـ نـوـعـاـ مـاـ مـعـ فـكـرـةـ الـبـرـلـانـيـةـ الـلـيـبـرـالـيـةـ . فـقـدـ رـأـيـاهـ يـتـحـدـثـ فـيـ الـانـفـجـارـ الـثـورـيـ وـاـخـتـطـاطـ طـرـيـقـ جـدـيدـ لـلـدـيمـقـراـطـيـةـ كـاـحـتـمـالـ لـاثـعـ ، مـثـلـهـ فـيـ ذـلـكـ مـثـلـ اـسـتـمـارـ الـنـظـامـ الـبـرـلـانـيـ الـلـيـبـرـالـيـ الـمـشـوـعـ . كـمـاـ

وقدناه يتحدث عن الديمocrاطية الليبرالية المشوهة كإحدى اختبارات نادي خصومه السياسيين ، مما يبرئ الديمocrاطية الليبرالية في ذاتها . وفي تقرير آخر صادر عن نفس الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩^(٢٨) نجد الحزب يختفي بتعابير المقاومة التي صدرت من فئات اجتماعية مختلفة ضد مسودة الدستور الإسلامي لعام ١٩٦٨ . والبادي من خلفاء الحزب الشيوعي بهذه التعابيرات أن تمس ما يزيد سبب اليائسين والمغامرين إلى الجذوة المتقدة في الحركة الجماهيرية التي تتطلب من الشيوعيين موالاتها والصبر عليها حتى تبلغ مراميها . ووجد الحزب نفسه حيال هذا الصبر والموالاة مستعداً ليقبل التحالف مع القوى المعارضة لدستور ١٩٦٨ ، في إطار « دستور برجوازي ليبي »^(٢٩) ، وأردفت الوثيقة هذا التنازل بقولها : « ولن يكون هذا خسارة على الحركة الشورية . وإذا لم تستطع هذه الحركة أن تصل إلى هدفها فإنها ستنهي « لقوى الثورية ظروفاً أفضل ، لمواصلة النضال ، بعد إجازة الدستور الراجعي الراهن » (مسودة دستور ١٩٦٨)^(٣٠) .

وغير خاف أن هذا الاستدراك هبط بال موقف المتأمّل للحزب بالليبرالية البرلمانية ، كإطار لعمل سياسي مفتوح واسع ، وحوّله إلى نوع من « التكتكة » في مفهومها الدارج . وهذا أردف الحزب استدراكه بتأكيد موقفه المبدئي الذي لا يرى في مثل هذه اللفتة للبرجوازية الليبرالية انسلاحاً عن « مفهومه للدستور الوطني الديمocrاطي وللديمocrاطية الجديدة التي ليس من طريق سواها »^(٣١) . بهذه الاستدراكات يستبق الحزب خطته الدقيقة لتحالف واسع يندرج به عن مأزق الدستور الإسلامي ، الذي دعا إليه خصوم الحزب بشدة وتصميم ، بالديمocrاطية الجديدة .

زمان التبرؤ من الديمocrاطية الجديدة :

أتجاوز فترة تميرى (١٩٦٩ - ١٩٨٥) على مساسها الخطر بموضوع بحثنا ؛ لأنني أرغب في التوفّر على بعض وثائقها التي لم أجده الوقت بعد للاطلاع عليها ، أو على بعضها الآخر الذي أسعى لل Thuror عليه . ونستطيع القول إنّ نجاح انقلاب ٦٩ ذاته كان نكسة لتيكيّات الحزب المعلنة حول مراكمه دفاعية لقوى المعارضة فوق قاعدة واسعة للحقوق الأساسية الليبرالية ، عبّرها لاحتمال قفزة الشورة الديمocrاطية . وهي الفكرة التي كان احتتها المراكم الأخرى تطوراً بطيئاً بقيادة البرجوازية خلال ليبرالية برلمانية مشوهة ، أو الحكم الديكتاتوري

السافر لتلك البرجوازية . وكان الحزب لا يرى بأساساً لتفادي هذا الاحتمال أن يقبل بدسستور برجوازي ليبرالي مستثير لهم به قوى المعارضة .

لقد انتصر بالانقلاب من ساهم الحزب بالغامرين واليائسين من عناصر البرجوازية الصغيرة التي هربت من وعثاء النضال الجماهيري الصبور إلى المصادرة بالديمقراطية الجديدة بالانقلاب من فوق أعلى البيوت . وانتهى الحزب إلى الانقسام في ١٩٧٠ ؛ لأنَّ التصالح بين التكتيكيين الظافر والخاسر غداً مستحيلاً .

لقد خاف الشيوعيون من الديمقراطية الجديدة المجردة ، وهي فكرة ، وظلوا على ستي تحالفهم المتور مع نميري ، وسین خصومتهم الطويلة معه ، منذ انقلابهم المجهض في ١٩٧١ يقاومون بشاعة تلك الفترة التي تخلّقت في أدبهم السياسي . واستقرت الفكرة في تطبيقها العمل النميري من تجربة الناصرية في الاتحاد الاشتراكي . ولابد هنا من الإشارة إلى مفارقة بحثية مهمة ، فنحن نكتب عن البرلمان وانتخاباته والتمثيل فيه بغير تخرج في حين نحمل دراسة الأشكال التي تولّدها تجارب الحكم الانقلابي مثل مجلس الفريق عبود المركزي وب مجالس شعب النميري المتالية . فالدراسة السياسية يبدو وكأنّها تتلزم لزوم ما لا يلزم بالشرعية السياسية ، فلأنَّ البرلمان شرعى صحت دراسته ، في حين حجبت لا شرعية مؤسسات الحكم الانقلابي غير الدستوري الدراسة عنها .

البادى أنَّ الشيوعيين خرّجوا من تجربة مقاومة نظام نميري للديمقراطية الجديدة بتقدير أفضل للحقوق الأساسية الليبرالية وللنظام الليبرالي الغربي . ومع ذلك ظلت ذيول موقفهم السليبي تجاه النظام الليبرالي تذكر عليهم صفو قناعاتهم الجديدة . وسائرك لوقت لاحق فحضر صدق وعمق قناعات الشيوعيين بالحقوق الليبرالية ونظمها السياسي من واقع أدب الشيوعيين أنفسهم ، الذي صدر خلال حكم نميري وبعد سقوطه في ١٩٨٥ . غير أنَّ سأطّرط هنالكتاب لهم مع هذه القناعات ، كما وردت في نقد المرحوم عمر مصطفى المكي لمم^(٣٢) . والمعروف أنَّ المرحوم عمر هو من ضمن الذين وصفهم الحزب باليأس والمفامر من أعضائه وهو عضو مكتب الحزب السياسي الوحيد الذي خرج على الحزب في انقسام ١٩٧٠ (أو طرد من الحزب كما هي صيغة عمر ورفاقه) لتقديراته الإيجابية لانقلاب نميري ولسياساته . وبدأ عمر في سجاله مع قيادة الحزب ، التي انقسم عليها ، أو طرده ، كأنه شبح من الماضي يذكر رفاقه القدامى بكساد البرلمانية الليبرالية التي كانت قد استعيدت في السودان بانتخابات ١٩٨٦ .

لقد استنكر عمر كثيراً أن يرى رفاق الأمس داعين إلى انتهاج طريق البرلمانية الغربية التعددية مستدررين نصوصهم القديمة التي تبخس تلك البرلمانية. فقد استنكر على أحدهم الانفاضحة الثالثة (أى الثالثة بعد ثورة أكتوبر ٦٤ وانتفاضة أبريل ٨٥) هو صناديق الانتخابات^(٣٣). كما تعجب من قول رفيق قديم آخر: إن الشيوعيين فهمهم للديمقراطية غير أن ما يسعون إليه حالياً هو الديمقراطية بشكلها المسمى بالليبرالية^(٣٤). كما هال عمر أن يرى سكريتير الحزب نفسه يقول: إن حقوق الجماهير الديمقراطية الأساسية يجب أن لا تسلب باسم حياة الثورة أو باسم الديمقراطية الجديدة^(٣٥)، وفي توجيهه للناس بالكف عن الهجوم على الأحزاب لأن الهجوم على الخزينة هو الذي يفتح الطريق أمام الدكتاتورية العسكرية^(٣٦).

غير أن عمر صب جام غضبه على الأستاذ الخاتم عدلان الذي قال: إن الشيوعيين يؤمنون بالديمقراطية الليبرالية ولا ينظرون إليها كما يظن البعض كمحطة «سرعان ما انخلقها (أى الشيوعيون) وراءنا متذمرين مع قطار الثورة والتغيير ومستبدلين الحوار والبرلمان بالشرعية الثورية والجسم الثوري»^(٣٧). وقد أورد عمر عن الخاتم أيضاً قوله: إن الديمقراطية الجديدة راجت عند الثورتين العرب الذين انهالوا ذمماً على الديمقراطية الليبرالية وتلطيخاً لها في أذهان الناس ، حتى حسبوها من خلفيات الاستعمار التي لا تتناسب واقعنا . وينعي الخاتم تحول تلك الديمقراطية الجديدة في الواقع إلى دكتاتورية خانقة ، وكانتها الخاتم يسترجع ١٦ عاماً في ظل ديمقراطية نميري الجديدة ، حين قال: إن هذه التجربة القاسية مع الديمقراطية الجديدة أثبتت أن الحقوق الأساسية إلزامية لا سبيل إلى التنازل عنها بأى دعوى من الدعاوى وإن تطوير هذه الحقوق لا يعني تحرير الديمقراطية الليبرالية والعودة إلى شريعة الغاب^(٣٨) . ولم يجد عمر إزاء تجديف الخاتم غير وصفه بـ «اليمني التصوفي»^(٣٩) .

وبلغ عمر الغاية من استنكاره ، وهو يرى الخاتم يعود إلى الموضوع مرة ثانية ليعلن في عنوان صحفي بارز براءة الشيوعيين الكاملة عن دعوات الديمقراطية الجديدة أو الثورية ، ولি�مضي قائلاً:

«إننا نعلن براءتنا الكاملة من هذه الدعوات (للديمقراطية الجديدة) . وإذا لم نقم فيما مضى برسم الحدود الفاصلة بيننا وبين هذه الدعوات ولم نطرح حقننا الرافض لها بين الجماهير، فإننا قد انتقدنا هذا الموقف انتقاداً ذاتياً في صحفنا ووثائقنا المكتوبة ونداوتنا»^(٤٠) .
يازع هذه المفرطة الخامسة لم يجد عمر بدلاً من العودة إلى نصوص الماركسية وقضايا الثورة السودانية التي قررت أن «طريق الديمقراطية الليبرالية طريق مسدود تماماً أمام قوى

التقدم^(٤٤). وكما رأينا بالفعل، فإن تلك الوثيقة سبعة الفن بالبرلمانية الليبرالية، وقد اعتقلت التفكير الأحق لها في سوء ظنها هذا، وحين أراد الرفاق الذين يتسبون إليها حتماً مراجعتها خرج عليهم رفيق سلاح قديم بنصوصها يطلب المراجعة ويفضحها.

تعليق : وقت للغضب وأخر للتتفاول

لقد وفق الحزب في استنتاجه الذي توصل إليه في مؤتمر الرابع والذى يقول باقتراب قضية الديمقراطية من مسألة التغيير الاجتماعي باتجاه المجتمع الوطنى الديمقراطى وصوب الاشتراكية، وقد أحسن الحزب التدقق في التعبير عن هذا الاستنتاج في وثيقة لاحقة، هي قضياماً ما بعد المؤتمر الرابع حين نسبه إلى الارتباط المضوى بين الفضائل من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية (حق الترشيح والانتخاب وحرية الرأى والتنظيم) وبين الديمقراطية الجديدة (حكم الحلف الوطنى الديمقراطي من عمال ومزارعين ومتقين ورأسمالية وطنية). ففي رأى الحزب أن العمال في نضالهم النقابي والوطني اقتربوا في الخمسينيات من قضية الحقوق الديمقراطية البرجوازية، وهم مدعاوون حالياً للاقرابة من قضية التغيير الاجتماعي (بل وقادته) عبر نضالهم لتأمين الحقوق الديمقراطية الأساسية.^(٤٥)

إلا أن الحزب استبق استنتاجه المهم ذا الاحتمالات بالغة الطرافة في مسألة البرلمانية الليبرالية بحكم جامع مانع، صدر في المؤتمر الرابع نفسه عن عدم البرلمانية الليبرالية وقصر أجهلها في السودان. أتمنى المؤتمر الرابع على البرلمان السوداني الأول (٥٣ - ٥٨) لاته عبر عن اتجاهات مناوية للاستعمار تعبيراً جيداً ربطه بمجرى الثورة الوطنية. وقد توافق لذلك البرلمان هذا التعبير الوطني، لأنه بنى جزئياً على قاعدة من «الديمقراطية الموجهة التي تعطى وزناً أكثر لواقع التحرر الوطني، والجماهير النشطة سياسياً في المدن وبين القطاع الحديث»^(٤٦). وإشارة الحزب هنا هي بشكل رئيسي للحيز الذي أنسحبه قانون الانتخابات البرلماني الأول للخريجين^{*}. ليدلوا الخامسة مرشحين من بينهم فيما عرف بدواوائر الخريجين. وقد وسع الشيوعيون مطلب الدوائر الخاصة بعد اختيارهم ليشمل دوائر للعمال والمزارعين ومت .'

ورفض خصوم الحزب هذه الدعوة التي عدّوها بدعة في الليبرالية القائمة على اقصصار الناخب الواحد على صوت واحد. ولهذا قال عنهم الحزب كما رأينا: إنهم انتكروا بالثورة باسم الديمقراطية الليبرالية، ومع ذلك قبل أولئك الشخصوم أن يخصصوا دوائر للخريجين في انتخابات ١٩٦٥ بلغت ١٥ دائرة.

يعترف الحزب أنه لم ينجح في كسب الجماهير، بما فيها الجماهير المقدمة، إلى دعوته الديمقراطية الجديدة التي بشر لها باقتراحه بفرز دوائر خاصة بالقوى الحديثة. وبدلًا من الوقوف على دقائق إخفاقه في بث الروعي والاقتاع بسلام قصتي التغيير الاجتماعي والديمقراطية، فضل الحزب أن يعد اقتراحه بالدوائر المفروزة للقوى الحديثة مسألة شكليّة، لأنّ محتوى دعوته كان ديمقراطية جديدة تتمتع فيها الجماهير بالحقوق الأساسية، ويجري فيها تقيد نشاط الفئات المعادية للثورة الديمقراطية. وبمعنى آخر، فإنّ دعوة الحزب كانت هي هجر البرلمانية الليبرالية العقيم إلى رحاب ديمقراطية جديدة لها محتوى معروف غير أنّ شكلها مهم أو قليل الخطأ.

لو أتّاح الحزب مراجعة نفسه بشأن ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة بين الجماهير لربما لم يضطر إلى إعلان زهده في الديمقراطية الليبرالية. فلربما لم تقنع الجمّهور من الناس بتلك الدعوة لأنّها ظنت أنّ الحزب يريد استخدام النفوذ الذي كان له بين الأصحاب العمال والمزارعين ليزيد حجمه الحزبي الانتخابي. فقد كان استقراره عند طوائف من الناس أن تلك الاتّحادات قد تحولت إلى وجهات للحزب في الساحة السياسية على وجه الخصوص. ومع حرص الحزب الشيوعي على التشديد على قومية المنظمات النقابية لأنّ خرقه للزوميات تلك القومية كان ممّا أزهد فيه بعض كادره العمال منذ متصرف الخمسينيات^(٤). فقد استمعت إلى شكوكى بعض القيادات العمالية الشيوعية البارزة من قرارات حزبها لتحرير العمال في وجهات وخطوات لم تكن مناسبة للقدرات الذاتية للحركة النقابية. ومثل هذا السلوك قمين أن يعزّز في الناس اعتقادهم بأنّ الديمقراطية الجديدة ليست غير حيلة يتكاثر بها الشيوعيون في البرلمان.

ويبدّلًا من أن يعتبر الحزب، ويتأمل انصراف الجماهير الكثيرة عن دعوته للديمقراطية الجديدة وإخفاقه في كسبهم لها وتضمينها في قانون الانتخابات، تسلّك الحزب برأيه في وجوب وجود دوائر للعمال والمزارعين يخترعها هو وإن لم ينص عليها قانون. وأوحى الحزب لاتحاد العمال أن يرشح بعض قادته في المدن ذات الطابع العمالى كما تولّت وحدة المزارعين، وهو التنظيم الذي يتحالف فيه الشيوعيون مع غيرهم ترشيح قادتها في الريف المتقدم.

ويصبح القول أنّ الحزب لو تفهّم ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة لأهتم أكثر بعناصرها الشكليّة؛ أي عناصرها الموسّية التي تجعل الناس يطمئنون إلى أنه لم يرد بالديمقراطية الجديدة تكاثر حزب ما برلمانيًا. فقد رفض عدّيد من الناس الدعوة إلى

الديمقراطية الجديدة خشية أن تكون سبباً لتكاثر الحزب الشيوعي برمائياً بنواب يأتون من كليات انتخابية للعمال والمزارعين والقوى الحديثة. ولو اهتم الحزب بهذه المؤسسة لربما اكتشف أنه كان تعين عليه أن يسبق دعوته للديمقراطية الجديدة بدعاوة مستمرة لقانون انتخابي رشيد، في حدود الليبرالية ذاتها. فقد كانت إعادة توزيع الدوائر بواسطة الحزب المحاكم أو المؤلف في الحكم هي واحدة من أقوى الأسباب بفوز ذلك الحزب وحلفائه، لا على قوى التقدم فحسب، بل على أحزاب أخرى مماثلة له.

يبدو التحليل النظري العالى، الذى قدمه الحزب لتقاعس البرجوازية السودانية عن إنجاز الثورة الديمقراطية وتأسيس نظام ليبرالى مستقيم، نوعاً من التشكي المتفقى لا الدعوة إلى ممارسة مبدعة للبدائل المؤسسة. فسيكون هجر البرلمانية الليبرالية لمجرد أن القوى البرجوازية ضاقت بها هو تضامن مع تلك القوى لا نضالها ضدها. وإذا ملت القوى البرجوازية الليبرالية وجّب على عبي اللّيبرالية حقاً إحياءها، لا مشاركة البرجوازيين السالم منها وتشيعها معهم. فليس يصح أن تذهب البرلمانية الليبرالية أدراج الرياح مع الطبقة الاجتماعية التي جاءت بها إلى الوجود. فإذا رُشح الحزب الشيوعى الطبقة العاملة، كالقوة التي وقع عليها عبء تغير الثورة الديمقراطية خلال نفس تنساق في الحقوق الليبرالية والاجتماعية، فسيجعل الحزب مهمّة هذه الطبقة مستحيلة، إن هو أباح لها هكذا تقييد نشاط الفئات المعادية لها أو للثورة الديمقراطية. فالواضح أن الحزب لم يكن بحاجة إلى أكثر من الإلحاد في الدعوة إلى قانون للانتخابات يستوعب حقائق تمثيل القوى الحديثة في إطار التغيير الاجتماعي الجارى في البلاد. فمن شأن مثل هذه الدعوة أن تلهم القوى الاجتماعية التي تتوّجه إليها. فنجاح دعوة تمثيل الحرفيين بشكل مميز في البرلمان دليل على أن الليبرالية مفتوحة لأقتراحات تمثيل جذرّياً دعوة «الصوت الواحد للناخب الواحد». وسيكون في مثل هذا القانون تقييد للقوى الرجعية بغير حاجة إلى تخصيص مفتح بذلك التقييد. فحتى أكثر دعاء الديمقراطية الجديدة قد يتخطّف من مثل هذا الإذن المستديم للطبقة العاملة للحجز على حرّيات خصومها.

إن عدم عناية الحزب بالمؤسسة (التي يسمّيها شكلية) في دعوته للارتباط العضوى بين الحقوق البرجوازية الليبرالية والديمقراطية الجديدة قد أفسد حسنه حال اعتبار شكل الحكومة الذى قد يتخطّفه خصومه. فيبدو سیان عند الحزب في عنايته بـ«جوهر الأشياء» أن يمحكم خصومة الرجعيون عن طريق نظام برلماني شكل أو بالمعنى الانقلابي المباشر.^(٤١) إن المواطن العادى ليحس بعزم الفارق في العيش في ظلّ البرلمانية (الشكلية) أو قبضة النظم الانقلابية

العنفية حتى وإن حكم في بعض الأحيان لصالح تلك النظم المقلبة في بعض الوجوه . ويتوعد هذا المواطن من الحزب الشيوعي أن يعترف بالملبس المختلف لهذين الشكلين في الحكم حتى لو كانت الطبقة الاجتماعية التي من ورائها واحدة . فإذا تمكّن الحزب بـ « الجوهر » الطبعى الواحد للبرلمانية والدكتاتورية ، فهو يجعل معنواً مهمّاً خصوصه سهلة ليحكموا بأقصر الطرق التي تحقق لهم مصالحهم وهو النظام الطاغوتي .

كان أمام الحزب للثقة في البرلمانية الليبرالية ، علاوة على انتهاج النظر المؤسسي فيها ، أن يأخذ مأخذ الجد بعض تفاؤله بتلك البرلمانية كما رأيناً يفعل حين حاصره خصومه بالدولة الدينية في دستور ١٩٦٨ . ولعلم أوسّع أبواب ذلك التفاؤل بما كان سيجيء من سجال الحزب مع من سماهم باليائسين والمغامرين ، فعل حذر الحزب الباكر منهم إلا أنه لم يستعد لهم فكريًا . فأكثر بريق الدعوة للديمقراطية الجديدة الانقلابية يأتي من الاستهانة الفكرية بالمؤسسة البرلمانية ، ناهيك عن أداء تلك المؤسسة الفعل الذي يعزّز تلك الدعوة عند دعاتها . وكان طريق الحزب إلى منع تلك الاستهانة أن يتمكّن بشكل مبدئي ، لا بمجرد الحقوق الأساسية التي سينهض من فوقها الجماهير لإنجاز الشورة الديمقراطية بل بالنظام الليبرالي ذاته الذي يفترض أن يجسد مؤسسيًّا تلك الحقوق .

حالت دون الحزب والتفاؤل بالليبرالية البرلمانية نصوصه القديمة القابضة في الماركسية وقضايا الثورة السودانية . لربما كان للوثيقة مبررها في اليأس من الليبرالية البرلمانية لأنّها كتبت في ملابسات ، كما قلنا ، كان فيها تاج الليبرالية ، أي البرلمان ، هو ساحة المجزرة السياسية التي أثبتت الوجود القانوني للحزب الشيوعي في ١٩٦٦ . ولكن كان من المأمول أن يخرج الحزب من سجاله مع اليائسين والمغامرين فيه ومن تطويره لأطروحته الذكية عن الارتباط العضوي بين الحقوق البرجوازية والديمقراطية الجديدة بمزاج أقل كدرًا من ذلك الذي كتبت في إطاره وثيقة الماركسية وقضايا الثورة ، ولكن كما كان رأينا فالحزب ما انفع ما بوقعة جديدة حيال الليبرالية البرلمانية إلا أثبتها نصّاً وتعزّز منها في ذات الوقت بالعودة إلى أوراده القديمة . وحين بدا للحزب أن يتعامل بالبرلمانية الليبرالية بعد ١٩٨٥ ، إثر معاناته المزيرة في ظل ديمقراطية نميري الجديدة الفجة ، خرج عليه رفيق قديم يلذّكه بالنصوص المقدسة في الماركسية .

الهوامش

- (١) عبد الخالق محجوب ، لمحات من تاريخ الحزب الشيوعي السوداني (المطردم ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧) صفحه ١١٢ . وكانت لمحات قد نشرت أول مرة مسلسلة في مجلة الوعي ، المجلة الثقافية للجنة المركزية للحزب ، في حوالي عام ١٩٦١ . ثم نشره الحزب سرياً في كتاب مستقل هي طبعته الأولى كاماً . ثم نشرته دار الفكر الاشتراكي عام ١٩٦٥ . وأصل الكتب عاشرات قدمها المرحوم عبد الخالق لأعضاء الحزب في المعتقل وكانت أولى تلك المحاضرات في شهر يناير ١٩٦٠ .
- (٢) الماركسية وقضايا الثورة السودانية ، المطردم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، صفحه ١٠٨ . وهذا الكتاب عبارة عن نص التقرير العام المجاز في المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي السوداني الذي انعقد في أكتوبر ١٩٨٧ . وقد نشر لأول مرة بعد المؤتمر في ١٩٦٧ .
- (٣) نفسه ، صفحه ١٠٩ .
- (٤) نفسه ، صفحه ١٣٢ .
- (٥) نفسه ، صفحه ١٣١ .
- (٦) نفسه ، صفحه ١٥١ .
- (٧) نفسه ، صفحه ١٣٤ .
- (٨) نفسه ، صفحه ١٠٨ .
- (٩) نفسه ، صفحه ١٥٢ .
- (١٠) نفسه ، الصفحة نفسها .
- (١١) نفسه ، صفحه ١٥٣ .
- (١٢) نفسه ، صفحات ١٥٢ - ١٥٣ .
- (١٣) نفسه ، صفحه ١٤١ .
- (١٤) نفسه ، صفحات ١٤١ - ١٤٢ .
- (١٥) الوثيقة هي نص التقرير المقدم من المكتب السياسي إلى اللجنة المركزية للحزب في دورة استثنائية في منتصف يونيو ١٩٦٨ ، وقد أرادت الوثيقة تطوير الأفكار التي خرج بها مؤتمر الحزب الرابع ونشرت في الماركسية وقضايا الثورة السودانية (١٩٦٧) . والوثيقة مكتوبة بصورة سجال مع أقسام في الحزب تهمهم بأنفسهم يرمون «أقاد الحركة الثورية مركزها الأول (أي الحزب الشيوعي السوداني)» (الوثيقة ، صفحه ٣) وأميز وجوه سجال هذه الوثيقة هي دعويها إلى إدارة صراع فكري ضد «اتجاهات البرجوازية واتجاهات اليمين من الحركة الثورية» (ص ٣) ، وشددت لزوم اتباع فتح كل الأبواب للصراع على أساس المركزية الديمقراطية .

- (١٦) قضايا ما بعد المؤتمر الرابع (دورات اللجنة المركزية للحزب يونيو ١٩٦٨) صفحة . ٦٧ .
- (١٧) نفسه ، صفحة . ٢٧ .
- (١٨) وعنوان الوثيقة هو في سبيل تحسين العمل القيادي بعد عام من المؤتمر الرابع . وقد عقدت هذه الدورة الاستثنائية لمناقشة مشاكل العمل القيادي الحزبي ومصاعبه بعد المؤتمر الرابع ، والوقف عن إنجازاته النظرية والتنظيمية وإلى ما يضعف فعالية الحزب من جراء سوء العمل القيادي .
- (١٩) نفسه ، صفحة . ٢٠ .
- (٢٠) نفسه .
- (٢١) الأيام ٦ ، ٥ ، ٤ ديسمبر ١٩٦٨ .
- (٢٢) أعاد محمد سعيد القذال نشر الرد في كتابه الحزب الشيوعي - السوداني وانقلاب ٢٥ مايو (الخرطوم . ١٩٨٦) صفحات ٧٤ - ٧٧ .
- (٢٣) نفسه ، صفحة . ٣٠ .
- (٢٤) وردت عن عبد الخالق في المرجع نفسه ، صفحة . ٧٦ .
- (٢٥) في سبيل تحسين العمل القيادي ، صفحة . ١٨ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) نفسه ، صفحات ١٨ ، ١٩ .
- (٢٨) وعنوان التقرير «الوضع السياسي الراهن : استراتيجية و Tactics الحزب الشيوعي السوداني » .
- (٢٩) نفسه ، صفحة . ١٥ .
- (٣٠) نفسه .
- (٣١) نفسه ، صفحة . ١٦ .
- (٣٢) عمر مصطفى المكي ، تأملات ماركسية في نبع القيادة الحالية للحزب الشيوعي السوداني (الخرطوم . ١٩٨٨) .
- (٣٣) نفسه ، صفحة . ٤٣ .
- (٣٤) نفسه ، صفحة . ٤٥ .
- (٣٥) نفسه ، صفحة . ٥١ .
- (٣٦) نفسه ، صفحات ٥٨ - ٥٩ .
- (٣٧) (٣٧) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٨٧ .
- (٣٨) نفسه .
- (٣٩) نفسه .
- (٤٠) (٤٠) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٩٠ .
- (٤١) نفسه ، صفحة ١٩٠ .

- (٤٢) قضايا ، صفحات ٦٥ - ٦٦ .
- (٤٣) الماركسية ، صفحة ١٠٩ .
- (٤٤) حديث سجلته عن السيد علي محمد بشير النقابي المخضوم بالسكة الحديد في ١٩٨٧ .
- (٤٥) محمد محمد أحد كرار ، انتخابات وبرلمانات السودان (الخرطوم ١٩٨٩) صفحة ٦٥ .
- (٤٦) الماركسية ، صفحة ١٥٣ .

نقد الخطاب وشح النفس

يقع هذا المقال في باب مستحدث من المعرفة هو نقد الخطاب . والمقصود ب النقد الخطاب هنا هو وصف وتحليل العلاقات التي تنشأ بين الإفادات (Statements) ، مكتوبة كانت أو شفاهية ، وهي علاقات ناشبة حتى ولو لم يكن كاتب أو قاتل الإفادة مدركاً لوجود الإفادات الأخرى . والعلاقات المرصودة هنا تتشبث حتى لو كانت هذه الإفادات من أجناس أدبية مختلفة أو من حقوق في المعرفة متمايزه . وتحليل الخطاب يتتجاوز تحليل الحقائق الواردة في الإفادات . فهو لا يريد أن يبلغ من ذلك التحليل إعادة اكتشاف ما تختبه الإفادة من نوایا لكتابها أو قائلتها . فتحليل الخطاب يحيط بالإفادات المتساكنة في الميدان الخطابي الواحد وينظر إليها في ترتيبها وأدائها المتبادل لوظائفها وتحولاتها مستقلة عن بعضها البعض أو متضامنة . فالإفادات في نظر نقد الخطاب ممارسة تخلق الموضوعات التي تتحدث عنها .^(١) فقد أبان إدوارد سعيد بصفاء مثلاً كيف «استشرق» الشرق ، بفضل دراسات الاستشراق التي جعلته موضوعاً لها . والاستشراق المقصود هنا هو ما أسقطه الغرب على الشرق من تصوراته وحزازاته مصحوبة بالإرادة الغلابة للسيطرة عليه .^(٢) وفي هذا السياق تجري أبحاث مهمة في نقد الخطاب عن كيف (تأفرقت) أفريقيا بفضل أدب المبشرين والأنثربولوجيين الغربيين .^(٣) وليس أدل من حيوية نقد الخطاب المبكر في المعرفة من صدور مجلتين مهمتين بالنشر في بايه خلال أقل من ثلاثة أعوام .^(٤)

(دفع الاقراء) جنس فخطاب ذاتي حيال محسن

(*) ورقة قدمتها المؤخر العلاقات المصرية / السودانية الذى عقدته شعبة العلوم السياسية بجامعة القاهرة فى القاهرة، بتاريخ ١٣ مارس ١٩٨٩ ، ونشرتها مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ضمن وقائع المؤخر فى ١٩٩٠ ، وقد نفتح الكلمة ونشرتها فى مجلة الدراسات السودانية ، المجلد الثاني عشر ، العدد الأول ، أبريل ١٩٩٢ .

وغاية نقد الخطاب أن يمنع الجماعة صاحبة الخطاب أن تصاب بالاطمئنان إلى خطابها الذي طوت فيه امتيازاتها وجعلته من تمثيلات قوتها . ولمنع هذه الإصابة يزود نقد الخطاب الجماعة المقصودة بشفافية أى (reflexivity) وأترجمها بشكل أفضل بعبارة القرائية « ومن يوق شع نفسه » ، حتى لا تدورط في الاعتقاد بأن خطابها هو القول الفصل ويتيح نقد الخطاب للجماعة أن ترى تاريخية خطابها أى كونه عكوسا بمصالح متغيرة في زمان ومكان . ومأمول من نقد الخطاب أن يعين أهله على اقتحام أنفسهم بالمراجعة حتى لا يستنبطوا إلى عزة زائفة بخطابهم .

مصر والسودان وكيانهما الخطابي

الخطابات السودانية المصرية (والعكس) كيان خطابي (discourse formation) ذو خطابات شتى . ولعل أكثر تلك الخطابات شيوعاً وشفافية ذلك الخطاب الشعري السوداني الذي ذاع بشكل رئيسي في عشرينات وثلاثينيات هذا القرن وانطوى على وله وعرفان عميقين بمصر في مثل قول التيجانى يوسف بشير (١٩٣٧-١٩١٠) إنه محض فضل مصر (يراعاً وفكراً) ، أو محمد سعيد العباسى (١٨٨٠-١٩٦٢) الذى عاب على نفر من السودانيين سوء ظنهم بمصر وقولهم : إن مصر لا تزيد من السودان غير استعماره ونهب خيراته . يقول العباسى :

كذب الذى ظن الظنوـن فـزفـها للناس عن مصر حـدىـشا يـفترـى
والناس فىـك (أى مصر) اـثنـان شـخـصـ قد رـأـى حـسـنا فـهـامـ وـآخـر لـايـرى

وقد أتاح لي تقديم هذه الورقة أول مرة في ندوة « العلاقات المصرية السودانية بين الماضي والحاضر والمستقبل » أن أقف على أنساق مختلفة من هذه الخطابات في سياق كيانها الخطابي الشامل . فهناك خطاب «للليل» الذى يتحول فيه النهر إلى مجاز في أزليه وخصوصية العلاقة بين شمال وجنوب واديه . وللخطاب وجهه الآخر هو خطاب الانتفاقات التى تحكمت في توزيع منسوبيه ، والاعتقادات العديدة التى تكتفى تلك الانتفاقات . وقد شب في الجلسة المخصصة للتعليم نقاش ساخن حول منزلة التعليم المصرى في السودان اتضحت فيه أن الدفع عن ميزات التعليم المصرى شراكة بين المصريين والسودانيين الذين اغترفوا من مناهل التعليم المصرى . وهنـاك الخطاب الرياضى الذى هو أغزر هذه الخطابات جهـرة وأكـثرها دورـانا . ولعل من آخر تمثيلـات الخطاب الرياضى الجدل الساخـن الذى دار في الأوسـاط الرياضـية السـودـانـية والمـصرـية بعد انتصار فـريق المـورـدة السـودـانـي على فـريق الزـمالـك المـصـرى في مـبارـاة لمـا في منافـسة أـفـرـيقـية

بتاريخ ٢ أبريل ١٩٨٩ .

دفع الاقتراء : وعن السودان حديثاً يفترى

يعالج هذا المقال جنساً في الخطاب السوداني يدفع فيه الكاتب عن السودان ماعده (اقتراء) صدر عن قلم مصرى . وقد سميت هذا الجنس الخطابي (دفع الاقتراء) تيمناً بكتاب النساء في دفع الاقتراء (القاهرة ١٩٥٣) للمؤرخ محمد عبد الرحيم ، الذى حوى جلة من تلك الدفع السودانية . وأميز ما تضمنه كتاب النساء من تلك الدفع هو نقش محمد عبد الرحيم لكتاب الدكتور محمد حسين هيكل المسمى عشرة أيام في السودان^(٤) . وهو النقش الذى سماه محمد عبد الرحيم نفسه (هدماً) لكتاب هيكل . وتجليات هذا الجنس الخطابي السودانى ، عدّة . وتحضرنى هنا الردود التى تراجمت تهمد تعليقاً للصحفى محمد حسين هيكل عن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ في السودان^(٥) . وتلك الكلمات التى تصدت في السبعينيات للنقد الذى نشره محمد فهمي هويدى في صفحة (الأهرام) الدينية لكتاب في التصوف نشره الشيخ عبد زعيم الطريقة البرهانية في السودان ومصر^(٦) .

وبالنظر إلى النساء في دفع الاقتراء فإن مظالم السودانيين في هذا الجنس الخطابي هي كمابيل :

١ - يقع الاقتراء من جراء عجلة المصري في تناول الشأن السوداني . فقد كتب هيكل كتابه ولم يمكث بالسودان إلا عشرة أيام وهي مدة غير كافية ليحيط بيلاً في اتساع الرقعة وتنوع القاطنين كالسودان^(٧) .

٢ - وترتباً على عدم ثبات المصري في الحكم على خصائص وأداء السودانيين أن اتسم المصري بجهل مطبق بصدق السودان^(٨) .

٣ - واحد من مصادر الاقتراء تجاهل المصري أن بعض الصور السلبية التي ينشرها عن السودان هي مساقع في مصر ذاتها . فقد نوه هيكل مثلاً بقدارة (تكلات، أى بيوت) السودانيين المبنية من الطين ، بينما يرى محمد عبد الرحيم أن تلك التكلات ليست بأقدر من أحياء الدراسة والإمام الشافعى^(٩) في القاهرة .

٤ - ومصدر آخر للاقتراء المصري هو تركيز النظر على النقائص السودانية غاصباً الطرف عن الشمائل^(١٠) . ففي السودانيين شمائل يقصرون عنها المصريون أنفسهم^(١١) .

٥ - ولعل أكثر شكواوى هذه الدفع خطراً هو تخطي المصري للعنف السوداني حين يتناول أمراً سودانياً . فالصريح يأخذ تاريخ السودان من غير الثقة^(١٢) . فقد اشتغل هيكل

بالسخر مع المصريين في الخرطوم ولم يكلف نفسه التهاب معرفة السودانيين . وخلافاً لمصرى فالإنجليزى أكثر رغبة في الاستنارة بمعرفة السودانيين بيلدهم . وقد ضرب محمد عبد الرحيم مثلاً بالسيدة الإنجليزية التي زارته وقد قضت ثلاثة أشهر بالسودان ولم تأنس مع ذلك الكفاءة في نفسها للكتابة عن السودان ، في حين يجرؤ هيكل على الكتابة وهو الذى قضى بالسودان باعترافه عشرة أيام^(١٤) .

خطاب (دفع الاقتداء) محض دفاع . ولذا اتصف بخصائص ضارة بطلقة وديمقراطية الفكر السوداني . وأجمل هذه الخصائص فيما يلى :

١ - في جنس (دفع الاقتداء) يتطابق المصري الفرد مع الأمة والدولة المصرية بصورة مطلقة . وفي هذا السياق يتلاشى الملمح الخاص للرأي المصري الفردي . وللذى يصح في تقاليد مثل هذا الخطاب شكوى الكاتب المصري المتهم بالاقتداء إلى حكومته لتمكنه من الإساءة إلى السودانيين . فقد تسأله محمد عبد الرحيم مثلاً إن كان وزير شئون السودان بمصر قد علم ببراءة الكتاب وأقر هيكل عليها^(١٥) .

٢ - في خطاب (دفع الاقتداء) عزة بالخصوص السودانية واعتبارها خصالاً قارة لا تحجبها حكومة بالزمان والمكان . وهي عزة مؤدية إلى انسداد البصيرة التاريخية . فمحمد عبد الرحيم يعيّب على المصريين غشيان الفنادق ، في حين أن كل بيت في السودان فندق ، وهو يغالط حقائق الحياة نفسها حين يستذكر قيام البعض من ساهم بالانتهازيين ببناء لوكاندات في الخرطوم وأم درمان ضاربين بعادات الأمة عرض الحائط^(١٦) .

٣ - وفي خطاب (دفع الاقتداء) ميل غير خافٍ من جانب الكاتب السوداني العربي في شمال السودان ، إلى أن يحاكم السودان بشقة العربي المسلم الذي لا يقل عن سكان القاهرة حضارة ، لا بشقة الأفريقي الذي يجتذب عين الزائر^(١٧) .

احترسوا في إعادة كتابة تاريخ السودان

حالة (دفع الاقتداء) التي يتناولها هذا المقال هي الكتابات السودانية التي تصدت بالرد على كلمة كتبها الدكتور عبد العظيم رمضان لمجلة الوادى في يونيو ١٩٧٩ وعنوانها (احترسوا في إعادة كتابة تاريخ السودان) وهي كلمة موجهة إلى المؤرخين السودانيين في مناسبة صدور قرار حكومى بتكونين لجنة لإعادة كتابة تاريخ السودان . فعبد العظيم يقر

بمشروعية خطة إعادة كتابة التاريخ العربي إجمالاً ، إلا أنه يرى أن تلك الخطة بالسودان عاذير أكثر من غيرها نظراً للصلة غير العادلة التي ربطت السودان على مدى التاريخ بمصر والتي لا تمثل لها في علاقة مصر بهذه الأوطان (العربية) وهي صلة من شأنها أن تجذب المؤرخين السودانيين إلى معالجة علاقة السودان بمصر في الفترة الزمنية من ١٨٣٠ - ١٩٥٣^(١٨).

ويختلئ عبد العظيم أن يعيد المؤرخون السودانيون النظر في تلك العلاقات بصورة لاتساحم مسامحة إيجابية في بناء مستقبل البلدين على أسس وحدوية تتطلبها تحديات العصر . فعبد العظيم يخشى أن يقع المؤرخون السودانيون في تجديد النظر للتاريخ المصري السوداني أسرى تطرف شوفيني ضار بتطور ومستقبل العلاقات الوحدوية بين البلدين . وضمن عبد العظيم كلمته ثلاثة عاذير تخفف بإعادة كتابة تاريخ السودان متعلقة بـ :

- ١- طبيعة الفتح المصري .
- ٢- فكرة جلب العبيد من السودان .
- ٢- فكرة الاستعمار المصري للسودان .

فعبد العظيم لا يرى الفتح المصري للسودان غزوا من دولة أجنبية كغزو إنجلترا لمصر مثلاً . فالروابط التاريخية قد جعلت السودان عمقاً لمصر والعكس صحيح . فحين جاء بعض زعماء السودان يسألون محمد على باشا فتح السودان فإنهم إنما تصرفاً بوعي تاريخي مناسب للروابط التاريخية المصرية . وهذا المطلب السوداني من محمد على باشا برهان أكد على أن فكرة القومية بمعناها الحالى لم يكن لها وجود . لم يرتاح عبد العظيم لوصف المؤرخ السوداني الدكتور حسن أحد إبراهيم في كتابه محمد على في السودان (١٩٧٢) للزعماء الذين دعوا محمد على لفتح السودان بأنهم قد جاقوا مصالح البلاد العليا خدمة لآثريهم الشخصية . فعبد العظيم يرى أن تعبير (مصالح البلاد العليا) تعبر عصرى ، لا مكان له في إعراب تلك الفترة التاريخية التي لم يكن للسودان فيها كيان قومى موحد .

ولايرى عبد العظيم أن دافع محمد على باشا جلب العبيد من السودان مما يسىء إلى دوافع الفتح المصري ؛ لأن جلب العبيد لم يكن اختراعاً مصرياً . فتجارة العبيد كانت قائمة في السودان قبل الفتح المصري . ففي رأى عبد العظيم أن جلب العبيد - دافع لفتح المصري - ليس مؤشراً على أكثر من حقيقة تاريخية تدرس في ظروفها التاريخية .

والفتح المصري للسودان عند عبد العظيم لم يكن (استعماً) في المدلول الحديث للمصطلح ، لأن الاستعمار الحديث ظاهرة ارتبطت بظهور الطبقة البرجوازية الرأسمالية الأوروبية ولم تشهد مصر مثل هذه الطبقة الرأسالية إلا بعد قرن كامل من فتح السودان . وقد فصل عبد العظيم هذه النقطة في مقال لاحق نشر بمجلة (الوادي) ، أيضاً في عدد نوفمبر ١٩٧٩ ، كان عنوانه (أكذوبة الاستعمار المصري) . وقد وصف مفهوم الاستعمار المصري للسودان كفرينة إنجيلية أجهذت إنجلترا لتدخلها في روع السودانيين لتفصيم الروابط القومية والوطنية بين الشعرين ولتنسبير بالسودان . وفرق عبد العظيم في هذا المقال بين الفتح المصري للسودان الذي استكمل به محمد على للدولة وحدة ترابها وامتدادها العضوي إلى حدودها الطبيعية ، وبين الفتوحات الاستعمارية في القرن التاسع عشر ، التي قامت بها طبقات برجوازية بقصد استنزاف ثروات الشعوب ، بغض النظر عن قرب أو بعد تلك الدول التي تخضعها لنفوذها .

تواترت الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ السودان تواتراً يشير إلى عظم منزلتها الروحية والوطنية . ففي أقل من عقد من الزمان تجددت هذه الدعوة أربع مرات . ففي أبريل ١٩٧٧ عقدت الجامعة الإسلامية بأم درمان ندوة عن مشاكل كتابة تاريخ السودان وحلوها ، تحدث فيها أمير المؤرخين السودانيين عن ضرورة كتابة ذلك التاريخ أو مراجعته أو التمسك بالموضوعية في كتابته^(١٩) . وفي فبراير ١٩٧٩ انعقد مؤتمر التخطيط الثقافي الذي نظمته أمانة الإعلام والتوجيه بالاتحاد الاشتراكي السوداني المنحل وخصصت إحدى جلسات المؤتمر لمناقشة موضوع إعادة كتابة تاريخ السودان . وفي أعقاب المؤتمر وخلال شهر مارس وأبريل أدارت جريدة الصحافة حواراً واسعاً مع المؤرخين السودانيين حول إعادة كتابة تاريخ السودان^(٢٠) . وفي فبراير ١٩٨٣ عقدت جمعية التاريخ بكلية الآداب بجامعة الخرطوم ندوة عن إعادة كتابة تاريخ السودان^(٢١) . وفي يناير ١٩٨٤ جدد أحد الصحفيين مسألة كتابة تاريخ السودان في مناسبة مرور ٢٨ عاماً على استقلال السودان واستفتى نفراً من المؤرخين السودانيين عن غایيات تلك الإعادة^(٢٢) .

وربما فسرت دعوة إعادة كتابة التاريخ السوداني ومتاعب السودانيين حيالها الاستجابة القوية التي لقيتها كلمة عبد العظيم بين المؤرخين السودانيين وعامة الكتاب . كان لكلمة عبد العظيم رد فعل قوية بين المؤرخين السودانيين والمهتمين بالتاريخ من السودانيين . فقد علق عليها حسن أحدى إبراهيم وادريس محمد موسى وكمال دقيل فرييد^(٢٣) والدكتور مبارك باكير الريح^(٢٤) . واضطر عبد العظيم إلى الرد بشكل جامع على متقدديه^(٢٥) ، ثم إلى

بيان واف ينفي فيه أن يكون النظام المصري في السودان (١٨٢١ - ١٨٨١) استعراً بالمعنى المتداول ، ويوصل القول بالاستعمار المصري في فرية إنجلizeria^(٢٦) . وكتب الدكتور محمد عبد الحى عن الأخطاء المصرية في تفسير المسألة السودانية^(٢٧) . ولم يشر عبد الحى إلى أفكار عبد العظيم بل على كلمة جيدة عن الثورة المهدية نشرها الدكتور محمد عبارة^(٢٨) . ولم يمنع إنصاف محمد عبارة الثورة المهدية أن يشارك عبد العظيم بعض الآراء التاريخية المصرية الدارجة عن السودان . ولذا تساوّقت أصداء قوية من الكلمة عبد العظيم ومقالة عبد الحى . وكتب الدكتور أحد إبراهيم دياب يعلق على اقتراح من مصرى يدعوه إلى تكوين لجنة لكتابه التاريخ المصرى السودانى ضمن بروتوكول التكامل المصرى السودانى . وقد أشار دياب إلى الكلمة عبد العظيم بتقىس تقدى قوى^(٢٩) .

واضح من مدى الصدى لكلمة عبد العظيم أن نصحه بهذا الشأن التاريخي السودانى لم يصادف توفيقاً . فحركة مراجعة التاريخ السودانى ، في الواقع الأمر ، حركة عميقه يعتقد السودانيون أنهم يصدرون فيها عن مشروعية وكفاءة على نقد الذات أيضاً . فإدريس محمد موسى يرى أن الندية والثقة هما اللذان يدفعان بحركة مراجعة الماضي . ولذا باخت سياسة (المحاذير والمناطق المحمرة والحساسيات)^(٣٠) .

وتجدر بالذكر هنا أن حركة مراجعة الكتابة التاريخية عن السودان هي هم عميق للمؤرخين السودانيين لم تبلغ أو تنحدر بعد لتكون عقيدةً صلدة متفقاً على شعائرها . فهي مازالت حواراً بين من يعتقد في إعادة كتابة تاريخ السودان ، ومن يعتقد في الاتصال على مراجعة ذلك التاريخ ، ومن يعتقد أنها تحتاج إلى الاستمرار في كتابة ذلك التاريخ بموضوعية . وهناك في هذه الحركة من يحمل الأجانب وزر تشويه التاريخ السودانى ، وهناك من يعتقد أنها وبالغ بمثيل ذلك التحميل^(٣١) . وصفوة القول أن إعادة كتابة تاريخ السودان دعوة قائمة ولم تحول بعد إلى طقس فكري . وقد ظلت تقتصر ذاتها مرة بعد مرة في سبيل نظر عحيط وشفيف وجذرى لكتابه تاريخ السودان . فالحركة مازالت تقاوم أن تتبدّل نفسها لتكون مجرد ملاحقة للساحرات .

أعادت المقالات التي استجابت لكلمة عبد العظيم ، إنتاج خصائص (دفع الاقتراء) التي المحنا إليها فيما مضى . فقد عداً أهل الردود كلمة عبد العظيم (وصاية) لامرر لها . وقال حسن أحد إبراهيم إن ما مصدر عن عبد العظيم أداء مصرى نمطي حيال تاريخ السودان . فلوصاية عبد العظيم سوابق ، أما محاذيره في إعادة كتابة تاريخ السودان فهي طريقة مصرية

معهودة لإصدار التوجيهات للمؤديين السودانيين^(٣٢). وقيام هذه الوصاية المصرية مما يمكن إيجازه فيما يلي :

١- خرق مبدأ الندية :

قال إدريس محمد موسى بتوافق الندية بين المؤرخين السودانيين والمصريين بحيث تصبح مراجعة الماضي عملية مشروعة بغير حساسية أو مناطق حرمته^(٣٣). واستغرب دباب أن تكون مسألة إعادة كتابة تاريخ السودان موضوعا للإثارة وتكرار الإثارة في الصحف في حين لم تتر دعوة كتابة التاريخ المصري التي سبقت الدعوة السودانية، أى تساؤل من السودانيين . فقد عذ السودانيون أمر إعادة كتابة التاريخ المصري شأنها مصريا ، ومن حقهم على المصريين أن ينظروا إلى إعادة كتابة التاريخ السوداني كمسألة سودانية قومية أكاديمية^(٣٤).

٢- الجهل ببواطن الأداء السوداني :

قال حسن أحدى إبراهيم : إن خاوف عبد العظيم أن تتجه الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ السودان إلى الشوفينية أو مصادمة الحقيقة التاريخية هي محض سوء فهم . فالأصل في إعادة كتابة تاريخ السودان هي أنها دراسة علمية قائمة في الوثائق والمواضيع لبيان أخطاء من كتبوا عن تاريخ السودان^(٣٥).

٣- جدل الوصاية والتباعين :

لعل أكثر أجزاء (الاقتراء) الماثل استفزازاً للمعلقين السودانيين هو علامة الاحتراض التي وضعها عبد العظيم أمام حركة إعادة كتابة السودان ، حول تقويم الفترة المتداة بين ١٨٢١ و ١٨٨١ في السودان ، وهي الفترة التي حكم فيها محمد على باشا وذرته السودان حتى أجلتهم ثورة المهدى عنه . وهي فترة يسميها عامة السودانيين (التركية) ويسمى بها خاصتهم (جريا وراء الدقة واتباعاً لبعض المؤرخين الإنجليز الذين لا يأس بموضوعيتهم) فترة الحكم المصري - التركي ، مع اعتراف بأن المصريين أنفسهم كانوا مغلوبين على أمرهم في بلدهم . ومع ذلك لا يجد عبد العظيم غضاضة من وصف تلك الفترة بالعهد المصري في السودان ، أو بالفتح المصري للسودان^(٣٦).

لقد رأينا كيف نفى عبد العظيم أن يكون الفتح المصري للسودان استعملاً عادياً تدبره طبقة رأسمالية أجنبية غايتها استنزاف موارد الشعب الذي تخضعه لحكمها . وقد رتب عبد العظيم حجته في مقارنة الفتح المصري للامتناع العادى ، على اعتبارات لم تجد قبلها

من مناقشيه من السودانيين . قال عبد العظيم إن ذلك الفتح جرى في ملابسات كان السودان فيها مفككا ، ناقصا في شعوره القومي الذى لم ينهض على دولة مركزية . وبناء عليه ، كان الفتح المصرى استكمالاً لعضوياً للحدود الطبيعية للدولة المصرية . وهذه الحدود قائمة فى الجوار التاريخي للسودان ومصر ، وفي شیوع الفكر الإسلامية في البلدين ، وفي استغلالها معاً بواسطة طبقة حاكمة واحدة^(٣٧) .

جاء مناقشو عبد العظيم باعتراضات كثيرة على تفسيره الفتح المصرى للسودان ، على ضوء نقص الشعور القومى في السودان ، وغياب الدولة السودانية المركزية . ففى سياق المائة (التي هي خصيصة مهمة في «دفع الاقتراء» كجنس خطابي) كان من رأى كاتب أن نقص الشعور القومى في مصر ذاتها لم يمنع المصريين من وصف قدوم العثمانين إليهم كغزو^(٣٨) . كما قال آخر إن طلب جماعة من الحكم السودانيين الخاسرين عروشهم ، في ملابسات عملية من محمد على فتح السودان ، لأنفسهم أى شرعية على ذلك الفتح والتملك المترتب عليه . فإذا أمننا أن السودانيين قد طلبوا قدم محمد على فلماذا قاوموه طويلاً وثارت ثائرة المهدية على دولته ؟ ومن رأى ذلك الكاتب نفسه أنتارينا إلى وصف المهدية ، بورة الوطنية السودانية ، بالتمرد ، كما فعل مؤرخ مصرى سابق ، إذا أسبغنا أيامه مشروعية على فتح محمد على للسودان^(٣٩) . فليس للفتح مشروعية في مبتداه ، ولم يكتسب تلك الشرعية بالأيدي اليساء التي تنسب له في السودان ، من مثل بناء دولة مركزية أو بأوجه العمran والعنابة المختلفة التي أولاهما السودان والتي فصلها عبد العظيم في مقاله الآخر بمجلة الوادى^(٤٠) . ومن رأى هذا الكاتب نفسه أيضاً أن عمومية الفكر الإسلامية لا تضفي أيامه مشروعية على فتح محمد على لأن ملك دولة المسبيعات السودانية كتب إلى الدفتدار ، القائد الذى بعثه محمد على لفتح إقليم كردفان ، يستنكر أن يغزو مسلم بلدًا للمسلمين المحتكرين لحجة الشريعة .

لم يجعل غياب الدولة المركزية السودان في حالة خلو تسويغ فتحه وامتلاكه . فقوانين تكوين الدولة في السودان لاتطابق قوانين تكوين الدولة المصرية التي امتازت بالقبضة القومية الصمددة للدولة المايدرولوجية . فقد نبه د. محمد عبد الحى إلى أنها حين تنساب إلى فتح محمد على فضل إنشاء الدولة السودانية المركزية إنما تخضع لـ (المراكزية المصرية) التي تعابق بين الدولة وبين مركزيتها ، في حين أن مفهوم الدولة وتكونها قد يسع أشكالاً متعددة ومرنة .

لم يقبل محمد عبد الحى بالحججة القائلة أن حكم محمد على وحد السودان الذى كان كياناً ممزقاً إرادياً ومحكمياً . وقال عبد الحى إن هذه النظرة خاطئة ؛ لأنها تحاول أن تفسر تاريخ

السودان من خلال ثقافة الحكم في مصر منذ قديم الزمان . فهذه النظرة : (نظن أنه لا يوجد في العالم نظام للحكم مختلف عن النظام المصري القائم على «المركزية» المحكمة النابعة من وحدة ثقافية ، جغرافية ، اقتصادية ، شاسعة . ولكن إذا نظر التقديميين والأكاديميون المصريون إلى التجارب وتاريخ الحكم في أفريقيا نظرة منصفة لوجدوا أن هناك - بجانب الوحدة - شيئاً آخر نسميه نحن «وحدة التنوع» أو «التنوع في الوحدة» أو «الوحدة في التنوع» . وقد اكتشفت الشعوب التي تختلف عن الشعب المصري طرفةً للحكم والإدارة نابعة من عقيمتها الثقافية والتاريخية . وقد كانت معادلة الحكم في السودان هي معادلة الديمقراطية لامعادلة الفرعون الفرد)^(٤٣)

صور عبد العظيم ، كما رأينا ، توسيع محمد على في السودان كفتح غير متم إلى نوع الفتوحات الاستعمارية التي قامت بها البرجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر ؛ لأنه لم يكن غير تمدّد عضوي للدولة المصرية إلى حدودها الطبيعية . ولهذا أخذ محمد على على التقديميين المصريين التعامل مع الحقائق السودانية بمعايير مختلفة لما يتعاملون به مع الحقائق المصرية أو العامة . ففي حين يخلع عبد العظيم الاستعمار الأوروبي وفق معطيات طبقية يمتنع بالكلية عن إجراء مثل هذا التحليل لفهم علاقات القوة بين مصر والسودان . وقال محمد عبد الحفيظ في معرض تعليقه على المحتوى الاجتماعي الاقتصادي لشاعر وحدة وادي النيل :

«ثم لماذا ينسى التقديميين المصريون أن يفسروا هذا الشعار في مصر في ارتباطه بنمو البرجوازية الصناعية منذ عهد محمد على باشا وطلعت حرب وصناعات النسيج وطموح تلك الصناعة الوليدة للتوسيع ورغبتها في خلق أسواق للمصنوعات المصرية - والسودان في ذلك كان «عمقاً استراتيجياً اقتصادياً واضحاً»^(٤٤).

فخلافاً لقول عبد العظيم لم يكن توسيع محمد على في السودان حركة عسكرية محابدة إلى العمق السوداني ، أو مداً للحاف الدولة المصرية على قدر ساقتها . إن لفتح مصر بواحد في التركيبة الاقتصادية الاجتماعية في مصر ، وهي بواحد تستحق الدرس مثل ما استحقت البواعت الطبقية للاستعمار الأوروبي درس التقديميين المصريين .

نظرة عامة

(دفع الاقتراء) خطاب بائس نوعاً ما؛ لأنَّه يعتقل نفسه في اعتبارات الإنصاف والندية ولا يتجاوزها إلى كبد المخالق وجدلها. فحتى المصري المتهם بالاقتراء نجده يسأل المعاملة بالمثل من معاوريه السودانيين، فقد أمن عبد العظيم على حق المؤرخ في نقد مثالب الحكم المصري ولكنه اشتبط عليه أن يتقد بنفس المستوى الطبقية الحاكمة السودانية من السلاطين والتجار، لأنَّها ظالمة مثل طبقة مصر الحاكمة وكانت ضالعة في تجارة الرقيق حتى قبل مجيء محمد علي^(٤٥). ففي خطاب (الاقتراء) و(دفع الاقتراء) يُخشى على الأطراف أن تفرق في مقتضيات الإنكليزية، ويغيب عنها النقد التاريخي الذي ينبغي أن يبدأ عذرياً ويتهيأ بأقل الخسائر.

عيوب خطاب (الاقتراء) و(دفع الاقتراء) أنه مسكون بالماضي لا فكاك له منه. فكل واقعة جديدة في هذا الخطاب هي إعادة تمثيل للواقعية الأولى. فقد انتهت هذه الواقعية التي ناقشها من خطاب (دفع الاقتراء) إلى إعادة إنتاج المسألة الأصل في كتابة تاريخ السودان في القرن التاسع عشر وهي كون ذلك التاريخ عظمة نزاع^(٤٦)، في صراع الشرعية بين أطراف الحكم الثنائي؛ وهو مصر وإنجلترا.

فلم يكدر يعيوب حسن أحد إبراهيم على المؤرخين المصريين وصايتهم على تاريخ السودان حتى لمح عبد العظيم بغير صعوبة إلى أنَّ حسن ربياً كان يتبنّى ادعاءات المؤرخين والسياسيين الأجانب (تقرا الإنجليز) عن العلاقة الاستعمارية بين الشعرين المصري والسوداني. فهو يصف حسن في كتابه المعنون محمد علي في السودان وكأنه في (سباق مع المؤرخين الأجانب لإثبات العلاقة الاستعمارية والاستقلالية بين مصر والسودان). وقد تفوق عليهم بكفاءته العلمية ومهارته في استخدام أدوات البحث العلمي التاريخي.^(٤٧)

خصص عبد العظيم مقاله الثالث لدحض أكذوبة الاستعمار المصري للسودان التي أطلقتها السياسة البريطانية طوال الاحتلال البريطاني لمصر والسودان، واجتهدت لتدخلها في روع السودانيين لت分成 الروابط القومية والوطنية بين الشعرين وتستأثر بالسودان. ولدحض هذه الأكذوبة بما عبد العظيم إلى إيراد ميزات للحكم المصري لم تقع للحكم الإنجليزي حتى أنه (لو قورن العهد المصري والعهد الإنجليزي لكانت النتيجة في جانب مصر، دون

انجلترا^(٤٤). ولا يخفى أن خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) يرتدينا هنا إلى الأربعينيات وهي زمان حمى التوثيق والإعلام التي اعتبرت مصر وإنجلترا حول من هو صاحب السيادة على السودان. فمثل هذه الردة في الخطاب تكاد تقطع بنا عن هموم ثلاثة عقود وأكثر من علاقات دقيقة لدولة السودان المستقلة مع مصر.

خاتمة

تشكل فترة الحكم المصري أو التركي - المصري غصة تاريخية في حلقة العلاقات السودانية المصرية. فأعداد متزايدة من السودانيين ترى في تلك الفترة ثورة المهدى عليها منشأ ميرزا للحقيقة الوطنية السودانية، بل وللأفكار الثورية السودانية. ومن الجانب الآخر، فالصري لايريد أن يرى تلك الفترة واقفة أمام النقد التاريخي بملكتها وحدتها من غير امتياز أو احتراسات أو تحفظات مضافة عليها من الخارج بواسطة المؤرخ المصري.

وهذه المواقف السودانية المصرية المتأسكة المتشددة هي التي ، توقعنا شيئاً أو لم نشاً، في خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) الذي هو حلقة مفرغة من طلب الإنصاف والمائلة تضل بنا ، ولا تعبّر بنا ، إلى ضيافت حسن الفهم أو حسن التفاصيم.

لن يتقصص الوطنية السودانية اعترافها أن الفتح المصري أو الفتح التركي - المصري كان حقيقة مختلفة نوعاً ما عن الاستعمار الغربي ، وأنه جرى - منها كان الرأى في دوافعه الأخرى - في سياق الفكرة الإسلامية الجامحة . وأذكر أن الدكتور تاج السر حزان قد دعا في ندوة الذكرى المئوية للثورة المهدية (الخرطوم، ١٩٨١) إلى أن تتلطّف في الكتابة عن حكم الترك للسودان حتى لا تتوهش في هامشية سودانية تقطع بنا عن ديناميكيات المركز العربي الإسلامي .

وواضح من الجانب الآخر أن لأحد في تمام العقل في السودان يحمل مصر اليوم إثم فترة الفتح المصري أو التركي - المصري . وسيكون من الاشتطاط الفريد أن يكتفى المؤرخ المصري ، كلما جاء ذكر تلك الفترة بالأماليح أو التبرير . وأول خطوة في انتقاد المؤرخ المصري من هذا الحب الجم لتلك الفترة أن يحسن معرفته بواقع تلك الفترة الصعبة في السودان من واقع تصوّرها السودانية المكتوب منها والشفاهي . وهذه مبادئ أولية في تحريرنا من خطاب (الاقتراء) و (دفع الاقتراء) وإخراجنا من أسر التاريخ وإدخالنا في سياقه .

الهوامش

* ملحوظة للمؤلف : قرأت صورة باكرة لهذا المقال في (ندوة العلاقات المصرية السودانية بين الماضي والحاضر والمستقبل) التي عقدت في القاهرة في الفترة من ١٣ إلى ١٥ مايو ١٩٨٩ .
Michael Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York, 1972), pp. 27, 29, 49 (١)

Edward Said, *Orientalism* (New York, 1979), pp. 95. (٢)
إدوارد سعيد خلافاً لفوكو يعتقد أن للمؤلف الفرد للإفاده أثراً مقطوعاً به في تكيف الخطاب . انظر صفحة ٢٣ من كتابه الذي سبقت الإشارة إليه .

V.Y.Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington, Ist., 1989). (٣)
(٤) صدر الخطاب (Discourse) عن دار جامعة انديانا للنشر في ١٩٨٨ ويعبرها روسوزيا مولير وكاثلين ودورد كتا تصدر مجلة « الخطاب والمجتمع » منشورات سيف (Sage) ويعبرها نورين فان ديميك .

(٥) زار الدكتور محمد حسين هيكل باشا السودان في يناير ١٩٦٦ في إطار الاحتفال بافتتاح خزان سنار على النيل الأزرق . وكان لاسم الدكتور رئيسي في أسماع ناشئة السودانيين آنذاك الذين أقبلوا على كتاباته في (السياسة) و (السياسة الأبوية) المصرية اللتين كان يتولى رئاسته تحريرهما . وقال المرحوم حسن نجيلة بأسف : إن تلك الناشئة لم تحظ بالاجتناب هيكل للظروف السياسية الضاغطة آنذاك حيث إن ذيول ثورة ١٩٢٤ في السودان ، التي اهتمت بريطانيا المصريين بإشارتها ، كانت عالة بالمناخ السياسي . وقد ترامت هذه الذيول في كتاب هيكل باشا الذي صدر في القاهرة عقب زيارة للسودان مباشرة ، انظر حسن نجيلة ، « ملامح من المجتمع السوداني » (الخطوط : بلا تاريخ) ، صفحة ١٧٣ .

(٦) نشر محمد حسين هيكل في جريدة الأهرام ، وقد أعادت نشرها جريدة السودان الجديد بتاريخ ٨/١١/١٩٦٤ كلمة بعنوان « ثم ماذا بعد في السودان ؟ » تحدث فيها بمعدلات سياسية باردة عن انتصار ثورة السودان في أكتوبر ١٩٦٤ ، إبان اشتغالها ضد نظام عبد العنكري . قال هيكل : إن انتصار الثورة ليس بحاسم بعد ؛ لأنه مما لا يبعد أن يتفضل عليها المجلس العسكري الذي تراجع ليحتفظ بقواعد إلى فرصة موالية . وربما أساء إلى السودانيين برود الكلمة السياسية ومؤشراتها إلى خيبة متوقعة . وقد كتب موسى صبرى في جريدة الأخبار المصرية يفسر الثورة الناشبة وكانتها فرع من الثورة الناصرية وربما نهانه من مبادئها في القومية والوحدة والاشراكية . وقد تأذى الناس من ذلك كثيراً وسيرت جماعة من السودانيين مظاهرات إلى السفارة المصرية حرقت العلم المصري . وقد تدارك قادة السودان ومصر ذيول الحادث ببلاغة . وخفايا هذه الأيام مما يرويه الصحفى السودانى المخضرم محمد الحسن محمد سعيد فى كتاب يصدر قريباً . وأنا مدين له بهذا المامش .

- (٧) الكتاب تبرة النـمة في نـصـحـ الأمـة . وقد رأـيـ فيهـ منـ انتـقدـهـ عـامـ ١٩٧٨ـ فيـ جـريـدةـ الـأـهـمـاـمـ وـغـيرـهـاـ آـنـهـ ضـربـ مـنـ الشـعـورـةـ وـالـفـرـجـ مـنـ جـادـةـ الدـينـ .
- (٨) محمد عبد الرحيم ، النداء في دفع الافتداء (القاهرة ١٩٥٣) ، ص ٣٠ و ٤٠ .
- (٩) نفسه ، صفحات ٣٨ و ٤٤ .
- (١٠) نفسه ، صفحات ٣٢ و ٣٩ .
- (١١) نفسه ، صفحات ٣٧ و ٤١ .
- (١٢) نفسه ، صفحة ٤٠ .
- (١٣) نفسه ، صفحة ٦٠ .
- (١٤) نفسه ، صفحات ٤١ و ٤٣ و ٤٤ .
- (١٥) نفسه ، صفحة ٤٥ .
- (١٦) نفسه ، صفحات ٣٣ و ٣٤ و ٤٥ .
- (١٧) نفسه ، صفحات ٣٠ و ٣٧ و ٤٤ .
- (١٨) الوادي ، يونيـوـنـ ١٩٧٩ـ .
- (١٩) الصحـافةـ ١٤ـ /ـ ٤ـ .
- (٢٠) سـودـانـاـوـ ، أـغـسـطـسـ ١٩٨١ـ .
- (٢١) سـودـانـاـوـ ، مـارـسـ ١٩٨٣ـ .
- (٢٢) الصحـافةـ ٥ـ يـانـيـرـ ١٩٨٤ـ .
- (٢٣) الوادي ، يونيـوـنـ ١٩٧٩ـ .
- (٢٤) نفسه ، سـبـتمـبرـ ١٩٧٩ـ .
- (٢٥) نفسه .
- (٢٦) نفسه ، توـفـيرـ ١٩٧٩ـ .
- (٢٧) نفسه ، يولـيوـ ١٩٨٠ـ .
- (٢٨) المـوقـفـ العـرـبـيـ ، ماـيـوـ ١٩٨٠ـ .
- (٢٩) الصحـافةـ ٤ـ /ـ ١٠ـ .
- (٣٠) الوادي ، يولـيوـ ١٩٧٩ـ .
- (٣١) انظر العدد الأـسـبـوعـيـ جـريـدةـ الصـحـافـةـ خـلالـ شـهـرـيـ مـارـسـ وـأـبـرـيلـ ١٩٧٩ـ ، وـانـظـرـ كـذـلـكـ عـبدـ اللهـ عـلـىـ إـبرـاهـيمـ «ـتـارـيـخـ السـوـدـانـ :ـ عـبـرـ أـىـ مـرـآـةـ»ـ سـودـانـاـوـ (ـأـغـسـطـسـ ١٩٨١ـ)ـ .ـ وـيـحـسـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ جـريـدةـ الصـحـافـةـ ٥ـ /ـ ١ـ ١٩٨٤ـ وـيـحـلـةـ سـودـانـاـوـ (ـمـارـسـ ١٩٨٣ـ)ـ .ـ
- (٣٢) الوادي ، يولـيوـ ١٩٧٩ـ .
- (٣٣) نفسه .

- (٣٤) الصحافة ، ١٠ / ١٩٧٩
 (٣٥) الوادى ، يوليو ١٩٧٩
 (٣٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .
 (٣٧) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ ونوفمبر ١٩٧٩ .
 (٣٨) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .
 (٣٩) نفسه ، يوليو ١٩٧٩ .
 (٤٠) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ . انتقد الدكتور يوسف حسن مدنى ، المتخصص فى الثقافة المادية من علم الفولكلور ، في كلمة له بندوة عن التاريخ والروايات الشفاهية (جامعة الخرطوم ، ١٩٨٩) أولئك الذين ينسبون إلى الحكم التركى المصرى الفضل في تطوير المواصلات النهرية بالسودان . فالأتراك المصريون ، في قول يوسف ، لم يجدوا تطويراً في النقل النهرى إلا بمقدار ما كان ذلك التطوير خادماً لأغراضهم المخصوصة . فقد تلاشت أنواع المراكب التي استحدثها النظام التركى المصرى بزوال دولة ذلك النظام وعاد السودانيون أدراجهم إلى أيامهم القليلية في المراكب التي تستق فيها الصناعة مع حاجيات المجتمع . فالمورخ المشغول بالتاريخ الإداري يجد نفسه يزايد كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة بعینها . ولكنه إذا استعمل بالتاريخ الثقافي تأنى له أن ينظر إلى موضوعية التطوير بشكل أكثر تعقيداً ، أى ليست كحركة رقى محابدة بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .
 (٤١) الوادى ، يوليو ١٩٧٩ .
 (٤٢) الوادى ، يوليو ١٩٨٠ .
 (٤٣) نفسه .
 (٤٤) نفسه ..
 (٤٥) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩
 (٤٦) تمد تفصيلاً مناسباً لفكرة تاريخ السودان كمعظمة نزاع بين إنجلترا ومصر ومطالبه في السودان في كلمة لي بكتابي أنس الكتب (الخرطوم ١٩٨٥) وهي الكلمة التي قومت فيها مساعدة المرحوم البروفيسير مكي شيكية في كتابة تاريخ السودان . فقد كتب شيكية كتابه العمدة المعنون السودان في قرن (القاهرة ١٩٤٧) في وقت اشتداد تلك المطالب في الأربعينيات ولذا اختط طريقة وسطى ذات كيمياء سحرية جعلت كتابه مقبولاً للأطراف الخصومة حول تاريخ السودان .
 (٤٧) الوادى ، سبتمبر ١٩٧٩ .
 (٤٨) نفسه .

آخرت
البايدية
السودانية
أثقالها
وقالت
الصورة :
ما لها »

هذا القسم من الكتاب مسودة لبحث أطول عنوانه « الرق في السودان : نحو أنثربولوجيا الخبر » أتناول فيه مفهوم الرق في السودان الذي أذاعه الدكتور سليمان بيلو وعشاري أحمد محمود في كتابيهما مذبحة الضعين الرق في السودان الصادر في ١٩٨٧ . وهي معالجة نظرت فيها إلى الجدل الذي استثاره الكتاب محلياً وعالمياً في ملابسات الحرب الأهلية المدودة الناشبة في جنوب السودان . فقد حقق الكتاب في حادثة صدام مؤسفة بين جماعات الرزقيات والدينكا في مدينة الضعين بغرب السودان راح ضحيتها عدد كبير من الدينكا ، وانتهى نفر منهم إلى أشكال من « الاحتياز » سماها الكتاب « رقاً » وسمها الآخرون « أسراءً » .

في الشق الأول من هذا القسم ، تم عرضًا للكتاب نشرته في جريدة الأيام السودانية في خريف ١٩٨٧ . ثم تجد في الشق الثاني عنابة وتدقيقاً بصحة إطلاق مصطلح « الرق » على النحو الذي جرى في البايدية السودانية بين شعبي الرزقيات والدينكا . وتجد في الشق الثالث للباحث نظرة في مفهوم سميه « تخليل الرزقيات » كان أذاعه في عمومه بيلو وعشاري ، وهو المفهوم الذي ينظر إلى الشاط السياسي لجماعة الرزقيات ك مجرد مخلب في سياسة الحكومة السودانية المركزية ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان التي يقودها العقيد جون قرنق منذ ١٩٨٣ . وفي هذا الشق نرد الاعتبار إن توغرافياً لأداء الرزقيات السياسي كنشاط قائم في ذاته ، ومبرر بقناعاته ، ومتوجه لأغراضه الباطنية ، ومتخالف - لا خاضع لها - مع الحكومة .

ويبقى شق رابع كنت قدمنه في مؤتمر للسياسة الخارجية السودانية بمعهد الدراسات الأفريقية في عام ١٩٩٠ عاجلت فيه دلالات استقبال العام العالمي الغربي وجماعات حقوق الإنسان

الضاغطة لكتاب بيلدو عشاري ولصورة جماعة الرزقيات ، كفتاخص رقيق فى إطار ما استقر عند ذلك الرأى والجماعات من صورة باشئة للعرب هى من صنع ذلك الرأى والجماعات ومن جنابهما على نفسيهما . وهى كلمة مازلت أتفحها وأأمل فى نشرها لاحقاً .

(١)

مدبحة الضعين : شفاء الكتابة أم تشفيها

سيضيق نفر كثير بكتاب مدبحة الضعين والرق في السودان ١٩٨٧ لسليمان بيلدو وعشاري أحمد محمود ، المحاضرات بجامعة الخرطوم الذي تحررها في الأحداث المؤسفة التي وقعت وتقع في بلدة الضعين ، بغرب السودان ، منذ نهاية مارس ١٩٨٧ والتي راح ضحيتها عدد لم يُحصر بعد من أبناء الدينكا ، الجماعة السودانية الجنوبية ، قتلاً واسترققاً بواسطة شعب الرزقيات من عرب البقارة المسلمين . فكشف المستور في قيادة علاقاتنا الإثنية (العرقية) والاجتماعية ليس تقليداً فكريًا ووطنياً معلوماً .

ولذا كانت أحداث مثل أحداث الضعين (التي ليست هي الأولى في هذا الباب بالطبع) إما غابت تدريجياً في غياب السينما في الشمال أو روج لها أهل جنوب السودان ظاهراً لهم ؛ في ذلك وسائل إعلام ودواتر سياسية يشتبه أهل الشمال في نواديها . وبين الصمت من جهة واقتصر كشف ديناميكيات مثل هذه الحوادث على المجنى عليهم ضاع من بين أيدينا جنس مهم من الكتابة السياسية هو التحقيق الشامل الذي يتحرى فيه الكاتب مظلمة ما من كل وجوهها ليصر الناس بعدها ، وقوها ، ومغزاها ، وخلفياتها ، وما يتربت عليها ، وما ينبغي عمله بشأنها . وهذا الضرب من الكتابة السياسية هو غير « تقرير لجنة التحقيق » الذي يصدر عن لجنة مكونة من قبل الحكومة . ولدينا عينة ناضجة من الضرب الأخير في التقرير المحكم الذي تحرى أحداث عام ١٩٥٥ في الجنوب .

ونقول عرضاً هنا إنه من المخجل أن يسقط في الجمعية التأسيسية (١٩٨٦ - ١٩٨٩) الاقتراح الداعي لتكوين لجنة للتحقيق في أحداث الضعين ، موضوع كتاب السيدين بيلدو وعشاري . إن حاجتنا إلى التحرى المستقل في مثل ما قام به السيدان بيلدو وعشاري حاجة

مساة . فلا مستقبل للنظام الديقراطي عندنا ، إذا انفردت الحكومة أو الجهة المتضررة ، سواء من الحكومة أو غيرها بإذاعة وجهة نظرها في الأحداث المعينة ، بوصفه الحقيقة التي لا معقب عليه . وسيحتاج كل مواطن لا يعتز برأيه فحسب ، بل بالطريقة التي يكون بها ذلك الرأى ، إلى أن يستمع إلى حل إن لم يكن كل وجهات النظر المعنية . إن ذلك من حق عقولنا وفؤادنا علينا كما هو أصل في المواطن المدعوة إلى الانشغال الحق بأمر الوطن ، لا إلى مجرد التصريح أو اللعن . ولهذا نحمد لبلدو وعشارى خروجهما بهذا التحقيق مفتتحين جسماً في الكتابة السياسية لا يقىم النظام الدعيم اطر . الا به .

يعيب كتاب بلد وعشاري مع ذلك ميله القوى إلى الفضح والتأجيج ، مما أبعده إلى حد كبير عن جنس التحقيق السياسي وقربه كثيراً إلى عرض حال المظلوم . وقد يعزى ضيق من ذكرنا من الكتاب إلى سيادة هذا الميل الفضحي . وربما زكي هذا الميل الكتاب لدوائر مختلفة رأت فيه أن شهد شاهد من أهله (أي أنه صارت تصدر عن بعض أهل الشمال مثل بلد وعشاري اتهامات لأهليهم الشماليين بشأن سوء معاملة أهل الجنوب) . وقد انتهت هذا الميل بالكتابين إلى هدم عناصر التماسك ، واستقلال الاستقصاء في تحريهما هدماً كاسراً .

فما يعيب كتاب خرج مؤلفاه للتحقيق في أحداث الضعين ، متبعين مستقلين ، أن ينتفعوا في الوقت ذاته عن التماس رأي الرزقيات المعتدين ، أو مثلى الحكومة في الضعين وهم المثلوثون الذين شهّر المؤلفان بدور الفراجة الذي اتخذوه حيال توالى الأحداث للجدل الذي نشرها قائمة بأسمائهم على صفحتي ٤٤ و ٤٥ . ولم يتصل المؤلفان بأى من جماعة الرزقيات على معرفتهاهما بالمحركين والمنفذين منهم للمذبحة في الضعين وعمليات الاسترقاق . فقد اتصل المؤلفان فقط بتلميذ عمره ١٢ عاماً تصادف أن تطابقت روایته مع الرواية العامة للشهود من الدينكا الذين اعتنوا المؤلفان بإفاداتهم . ولا أدري وهذه خطة في التحقيق مخلة ، ولا أدري كيف ساغت للكاتبين أصلاً وهما على ما نعرفه من تمام التأهيل الأكاديمي :

ولعل أبلغ دلائل هدم المؤلفين لمنهج التحقيق هو تأخيرهما تحليل جذور المذبحة ليأتي ، كالفصل الرابع من الكتاب ، بعد أن انشغلوا في الفصول الثلاث السابقة بمحاجة يبروليسيّة دارجة للقتلة من الرزقيات ، بوصفهم قتلة عاديين لا طاقم مثيلين في دراما سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية . وهي الدراما التي فَصَلَ الكتابان عناصرها الطبقية الاجتماعية بسداد كبير في فصلهما الرابع . ومن أسف أنوار هذه الملاحقة الكيدية إشارتهما المتكررة لرجا ، من الرزقيات متهم عندهما بالهمة في تعقب وقتل الدينكا .

أشار الكتابان له مرة بـ «أحدهم معروف اسمه ص ٢٣، ومرة أخرى كـ «أحد عرب الرزقيات معروف باسمه ووظيفته ص ٢٨»، ومرة ثالثة بـ «الشخص المعروف باسمه ص ٢٨». ولم يزح الكتابان الستار عن هذا الشخص إلا على صفحة ٤٣ لنعرف أن أول حروف اسمه هما (أ، ن) وأنه رزقي وكمونسبجي بسوق مدينة الضعين، وقد امتلك عربة منذ وقت غير بعيد. فلماذا هذا الطريق الطويل إلى الآن؟ ولماذا هذه المرمة لإنسان من حقه أيضًا أن تعرض بينات اتهامه بشكل موجز ودقيق؟ وهذا التطويل ما يذكر بعكابات الأطفال وغير الأطفال مما لا يصح في مجال الاتهام بالذبح.

لقد أدى تأخير الفصل الرابع المتعلق بجذور المذبحة في بنية المجتمع الرزقي المتغير من جراء السياسات القومية والجنوبية إلى نتيجة أخرى مؤسفة. فقد جاءت صور التضامن الرزقي والحكومي مع الدينكا إيان المحتلة (انظر صفحات ٣٥، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٧٥)، من مثل تبليغهم بقرب وقوع المذبحة ومساعدتهم على الهرب وإيواء الناجين منهم، بلا إطار مرصود في صلب التحقيق. فقد وردت هذه الرموز الحية من التضامن كوقائع متباشرة عشوائية في سياق المذبحة. وكان خليقًا بالكتابين ، اللذين قصدا بكتابهما حماية الكيان السوداني على مبادئ حقوق الإنسان ، أن يحتفلوا بهذه الرموز احتفالاً كبيراً ، ويشددوا عليه منهجهما . فهذه الرموز ، مهما يكن من أمر ، أبيقى من الضحايا والقتلة والثارات . فقد حفظت مثل هذه الرموز السودان دائماً واحداً بعد كل كارثة أو مذبحة . ولا ينبغي لكاتب يورقه مستقبل السودان الواحد أن يخطئ التقاط هذه الرموز وإبرازها في صميم منهجه . فالبكاء وأمر البكاء ما كان في آخر الأمر على الحي ، لا على البيت ، هو البكاء الذي يضمد الجراح حقاً حين يستأنف الوطن مسيرته الجريحة الطويلة . فممما يشفى القارئ ، وهو يتبع سلسل الأحداث الخزین ، أن يقف على شهامة عمدة منطقة «أبي مطارق» الرزقي الذي جاء إلى نجدة نسانته من الدينكا ، وحملهم على اللوارى إلى بر الأمان . إن إيراد الكتابين لهذا الموقف ، كواقعة عادية ، يخفى النسيج الأقاربى المعقد الذى جرت فيه أحداث الضعين ، وهو النسيج الذى أملى على الدكتور فرانسيس دينق بعض كتبه عن حزام العلاقات العربية والأفريقية فى مناطق تداخل البقارة والدينكا .

يقصد احتفال الكتابين بلاحقة الرزقيات كقتلة عاديين حتى عن وجهات نظر بعض شهودهم من الدينكا . فقد أظهر بعض هؤلاء الشهود سعة فى النظر السياسي لم تقع حتى للكتابين نفيهما . فقد قال إيريك بيل ، من الدينكا ، على صفحة ٥٥ من الكتاب :

إن «الكتلوا إلا هم المسؤولين . . . كتلانا حكومة . . . ما كتلانا مواطنين . . (لم يقتلتنا أحد سوى المسؤولين ، قتلتنا الحكومة ، لم يقتلنا المواطنون) ». وهذه النظرية عينة ممتازة فيما نسميه (في التحليل الأخير). وهو عندي أصوب من نظرة الكاتبين اللذين انشغلوا عن هذا التحليل الدامغ الخطر بغمز ولز الرزقيات كقتلة عاديين . ومن غاذج هذا التقدير السليم لبعض شهود الدينكا ما جاء على صفحة ٤٧ من الكتاب على لسان أحدهم يرد تفاصيل ضابط بوليس الضعين إلى غريزة الخوف البشري . قال الشاهد :

- هو (ضابط البوليس) ذاتو انخلع ، ذاتو خاف عديل كدى . قاعد يخاف عديل . جسمو ذاتو انقلب ، انقلب عديل . راسو اقطع ، تعليمات يقولو ذاتو (لم يعرفها) . لأنوبقى خايف . خاف عديل . أى قعدمرة واحدة وخلى العساكر .

وبالمقارنة مع هذه الشهادة ليس في تحليل الكاتبين مجالاً لخلاف خانه فواهه أو خذلته ركبته . فالتفاوض عندهما مردود إلى جذر بسيط هو التآمر . وفي الحالين ، حال نظرية أرباك بول وحال تفسير تفاصيل ضابط بوليس الضعين ، يود القارئ لو اعتبر الكاتبان حكمة شهودهما في بعض وجهات تحريرهما . وعندى أن مصدر حكمة الشهود قائم في اعتبار المذبحة استثناءً قبيحاً في علاقت العيش القديم بينهما والرزقيات ، وهي العلاقة التي لا فكاك لهم أو للرزقيات منها ، في حين يعد الكاتبان المذبحة خاتمة المطاف وسبباً لشق الجيوب .

ويعبّر الكتاب أيضاً أنه مكتوب بعجل . وسنضرب صفحاتاً عن إيراد الكاتبين خاتمة الكتاب التي تحدد اتجاهات العمل حيال المذبحة وتواجهها (صفحة ٦٩) قبل الفصل السادس الذي تناول عودة الرق إلى السودان . والرق ناتج من تواجه المذبحة فيما ذهب إليه الكاتبان . وهذا تهويش لا أحب أن يقبله الدكتوران من طالب مبتدئ حيث يدرسان بالجامعة . وقد تركت هذه العجلة بعض الخيوط معلقة ؛ من ذلك عدد و موقف بعض جنود القوات المسلحة الذين تصادف وجودهم أثناء تعاقب أحداث الضعين . فقد جاء على أنهم ثلاثة (صفحة ٢٤ و ٢٥) بينما هم أربعة (صفحة ٣٤ و صفحة ٥٣) . وجاء على لسان الشهود أن هؤلاء الجنود دافعوا باستقامة عن الدينكا الذين ركبوا القطار ليسوقهم إلى مدينة نيالا ، بعيداً عن المذبحة (صفحات ٢٤ و ٢٥) ، غير أن الكاتبين عاداً يقررا أن أقوال الشهود تضاربت حول دور أولئك الجنود أثناء المذبحة (صفحة ٥٣) . وهذا مما يفاجئ القارئ الذي لم ير ، لا الكاتبين ولا الشهود ، يطعنان في مسلك هؤلاء الجنود .

إنني أقدر وأتعاطف مع الروح الليبرالية (أو الثورية إن شئت) التي أملت على الكاتبين كتابهما . ولا يخفى أنهم تخطيا موانع إثنية صعبة ليقدما هذه الشهادة لصالح الدينكا . وهى شهادة رجاءاً الكثيرون ، أو غلصوا منها بتبرير أو آخر . لقد لقى هذا الموقف تقرير السيد بونا ملوال في «سودان تايز» (١٩٨٧/٨/٣١) من قبلى . ولكنني أختلف معهما فيما قد يترتب على هذه الروح الليبرالية ، إن لم تحصن نفسها بموقف دقيق بإزاء النقطة المركزية في السياسة السودانية ، ألا وهى الحفاظ على الديموقراطية والشهر على غرسها عميقاً في الوطن لأنها خيار الشعب في ثورتين ، وحيال مسألة الجنوب بشكل خاص . قد يكون للجماعات الجنوبية أسبابها الوجيهة أو غير الوجيهة للابتعاد عن العملية الديموقراطية التي جرت فى بلادنا منذ اتفاقية أبىريل ١٩٨٥ ، ضد حكم النميرى (١٩٨٥ - ٦٩) . لربما صدتهم مخاوفهم التاريخية أو الحاضرة عن المؤسسة البرلمانية الديموقراطية أو ربما أغرتهم قوتهم - كجيش شعبي للتحرير - بها . وهذا كل مفهوم . وسيرتكب مع ذلك الليبراليون أو الثوريون في شمال السودان خطأً فادحاً غير مغتفر ، إن جلوا عن مركزية الخيار الديموقراطي ليعدوا صفتات تفهم أو تفاهم مع الجماعات الجنوبية بعزل عن ذلك الخيار وتباته . أخاف أن يتحول الليبرالي الشمالي إلى «ديموقراطي» بلا مؤسسة ديموقراطية ، وأن يتحول «الثورى» إلى فوضوى قلبه على كل الحرائق الكبرى . ومخاوفى تابعة من قبول بلد وعشارى للمنطق الذى يحيط بجيش (شعبي / إثنى - هو الجيش الشعبي لتحرير السودان) مهمة نشر الأمان لطائفة خاصة من السودانيين دون غيرها . ويقول الكاتبان فى معرض قولهما لهذا المنطق ما يلى :

« وقد تكررت هذه الهجمات الكثيرة (من جانب الرزقيات) بحدة فى فبراير من ذات العام ، واستمرت إلى أن كشف جيش التحرير وجوده فى المنطقة فى مايو - يونيو ١٩٨٦ ، وتمكن المواطنون الدينكا من الزراعة تحت حمايته . ص ٦٠ ».

ويسود هذا المنطق أيضاً فى عباره الكاتبين التالية :

« فكانت الأبقار المتهوة أيضاً السبب الرئيسي لهجوم قوات الجيش الشعبي على منطقة سفاهة ».

إننا لا نستبعد إخفاق الجيش القومي السوداني أو حتى تخاذله المبيّت عن حماية جماعة أو رقعة ما . وليس هذا بيدعة في إدارة الدولة وسياساتها . وإذا وقع مثل هذا الإخفاق أو التخاذل وجب شجبه وکسب الجيش والشعب معاً لتأمر الجيش بدوره الدستوري . أما أن يذيع كاتب - ومن موقع الليبرالية ومنابرها - كفأة جيش منشق أو خارج أو حتى ثورى في الدفاع عن جماعة معينة ، فهوئه دعوة سافرة للغوضى . إن ذلك من باب صب الماء على火حر ، وهذا مالن يذر قواماً أو مقاماً للوطن ذاته .

قدم بلد وعشاري بصدق كشف أحداث الضعين عرضحalla ، لا تحقيقاً ، كما زعم . وهو عرضحال يتطلب منا جميعاً مواجهة وقائعه الصعبة ، ونتائجها الترتبة وخيط دمائه الذي لم يجف ، بأرق شديد ، وحزن كثير ، ودبارة حازمة . وابتلاء ذلك أن تراجع الجمعية التأسيسية نفسها ، وتغيير بنقد ذاتي معلن الاقتراح الذي أسقطته ، والرامي إلى تكوين لجنة تحقيق في أحداث الضعين وذيلوها . لتخاف الجمعية الله في هذا الشعب والوطن ، وإلا فكيف تسقط اقتراحاً يدعى إلى التحقيق والتحرى .

وترافق مع تحول كتاب بلد وعشاري إلى عرضحال هدم متصل لاعتبارات مرعية في كتابه التحقيق السياسي . وأهم هذه الاعتبارات أن ينفتح المحقق على كل وجهات النظر ، وأن يتمتع بحساسية عالية للتضاريس السياسية المحلية والعالمية مما ينأى به عن الكيد . وأن يحتضن في عرضه عناصر المستقبل والخير في العلاقات التي يتحرّاها حتى يقدم صورة للمستقبل الرازح في عنت الماضي والحاضر . وهذه الخصال في الحقيقة خلقة أن يجعل كتابه مقرراً للجمهور الأوسع . لقد انتهت الكتابان إلى عرضحال قوى مؤثر عن شقاء الدينكا ، واكتفيا من الجمهور الأوسع لكتاب في بابه بالجمهور الضيق . وقد يفسر هذا الإقبال أحادى الجانب الذي يلقاه الكتاب حالياً .

(٢)

تأجيل الوعس - فقد الأسر والرق

جاء كتاب (مذبحة الضعين والرق في السودان ، الخرطوم ١٩٨٧) لسليمان بلدو وعشاري أحمد محمود بمفهوم طارئ للرق في اتصاله بمسألة جنوب السودان . كان أمر الرق يرد في السابق ، كذكرى تاريخية من القرن التاسع عشر ، يقدر أنها تشكل حاجزاً ثقافياً نفسياً بين تأخي الجماعة العربية والأفريقية في السودان . وجاء كتاب بلدو وعشاري ليقول إن ممارسة الرق قد تجددت بين عرب السودان وزنجيه في ذيول صدام حكمة السودان والقوميين الجنوبيين في الجيش الشعبي لتحرير السودان منذ ١٩٨٥ عند بحر العرب - كبير الذي يتداخل عنده عرب البقارة ودينكا الجنوب . قد ساغ للكاتبين وصف تجدد هذه الممارسة بـ(عودة الرق) ، كمؤسسة اجتماعية بين عرب البقارة وضحاياهم بين الدينكا^(١).

يرد بلدو وعشاري ظاهرة الرق هذه إلى سياسة حكومة الصادق المهدى (١٩٨٦ - ١٩٨٩) في إدخال مليشيات عرب الرزقيات في دورة لحرب^(٢) ضد الجيش الشعبي لتحرير السودان . وقد ترتب على إدخال الرزقيات هذا تشوهات اجتماعية وسياسية مثل بروز النهب المسلح لماشية الدينكا ، كوسيلة للإثراء الطفيلي وتدمير الغزوات لاسترقة الدينكا^(٣).

ونورد أدناه قسمات ظاهرة الرق التي وردت عند بلدو وعشاري في التقارير التي أوردتها جريدة (سودان تايمز) عن هاربين أو آبقين من ذل الرق :

١ - تقوم بالاسترقة غزوات رزيقية مدججة بسلاح أوتوماتيكي^(٤) زودت به الحكومة مليشيا الرزقيات . وتتجه هذه الغزوات بعد نهب البقر وحرق البيوت وقتل الرجال إلى استرقة النساء والأطفال والبنات بشكل رئيسي^(٥) .

٢ - يتعرض المسترقون إلى أنواع من العنت حتى بلوغهم ديار أسيادهم . فهم مضطرون إلى السير على الأرجل . وإذا أبدى نفر منهم ميلاً إلى الهرب جرى ربط رقباه إلى حبل معقود إلى طرف حصان بينما ارتدى الخاطفون الأطفال^(٦) ، وقالت هارية إنها

وصاحباتها قد تعرضن للاغتصاب البشع أدى إلى وفاة بعضهن^(٧) ، بينما نفت أخرى تعرضها للاغتصاب^(٨) .

٣ - والغالب أن المخاطفين يتوزعون الأرقاء فيما بينهم على آخرين^(٩) ، ولا تخلو التقارير من إشارات إلى بيع المخطوفين بواسطة خاطفيهم^(١٠) .

٤ - وفي باب المعاملة بعد بلوغ الدار جاء أن إحدى العائلات قد ذبحت خروفًا إكراماً للأرقاء^(١١) ، إلا أن الشكوى من سوء الأكل مقارنة بأكل أسيادهم طاغية^(١٢) . ويتسرى السادة النساء من رقيقهم اللاثي يدفع بهن للعمل في استخراج حب البطيخ أو دق وطحون عيش الدخن - والويكة والسمسم وتبعة هذه المستخلصات في جوالات^(١٣) . وتعمل النساء كذلك في غسل الصحون وحلب اللبن وغيرها من أشغال البيت لتسريح سيدات النساء^(١٤) واشتكى صبيان مستقون من الدينكا أنهم كانوا يعزقون الأرض وأرجلهم مقيدة خوف الهرب^(١٥) وأنهم مانالوا أجراً لقاء عملهم وقد عاشوا على النزة المسلوقة^(١٦) . وقالت هاربة إنها كانت تُضرب بالعصى على بطئها إذا ما اشتكت سيدة الدار من بطئها^(١٧) .

٥ - ويخلص المسترقون من ريقه الرق إما بالهرب أو بدفع فدية أو بواسطة مساعي الخيرين من الدينكا والرزيقات . فقد هرب صبي من الرق برکوب جمل حتى أسلم نفسه إلى بوليس الفاجر الذي أودعه أهل الدينكا في القوات المسلحة^(١٩) ، كما مكنت زوجة رزقية غيورة (ووصفتها خادمتها بطيبة القلب) خادمتها من الهرب ليخلّ لها زوجها^(٢٠) . ومن الجانب الآخر دفع عم أحد البنات المسترقات مبلغ ٦٦٠ ألف جنيه لتحريرها هي ورفاقها اللاثي عشرون الجنسين . فالخاطفون من المسيرة على حد قولهم يمولون مليشياتهم بما يقع في أيديهم من البشر والماشية . وقد تضامن (نفر من الرزيقات بما فيهم عمدة رزقى) مع مانجوك جيبيتن مانجوك الوسيط لتحرير أهله من الدينكا ، وبعض هؤلاء الرزيقات كانوا ضمن أولئك الذين عقد معهم مانجوك عهداً على الأخوة يوم استضافهم في قريته عام ١٩٨٥^(٢٢) . ويسود جهة التحرير شرك كبير في جدوى البوليس ، إما لأنه غالباً ما كان من عرب البقارية^(٢٣) ، أو لاعتقاد البوليس بغير الحكومة ذاتها مما يحيط عمله^(٢٤) .

وقن بذلك وعشاري إلى تسمية الظاهرة الموصوفة أعلاه رقاً ، لأنها بالفعل كذلك فيما نخوض فيه فيما بعد . غير أن ما يعيّب مؤلفهما أنهما قد عالجا هذا المفهوم بغير تحوط كثير مطلوب في استخدام هذا المفهوم المستهجن . وقد وصف عشاري نفسه هذا المفهوم بأنه هو

أقسى انتهاكات حقوق الإنسان وأشدتها فظاع^(٢٥)؛ ولذا أبدى عشاري في البداية ضيقاً ملحوظاً بين لم يروا صواب اصطلاحه «الرق» لوصف الظاهرة موضوع نظرنا . قال عشاري :

«إن الرق حقيقة واقعة في السودان . . . وفي هذا السياق لا تجدى السفسطة الأكاديمية البائرة حول (نمط الإنتاج) و(الإطار القانوني) للرق والظروف التاريخية . . . إلخ ، من حلقات وبهلوانيات لغوية ما يردد بعضاً المثقفين . فكل الخصائص الجوهيرية لهذه الظاهرة موجودة في مؤسسة الرق الراهنة : الغزو ، الهجوم الخاطف ، القتل والخطف ، الرحمة على الأرجل ، الحبال الملتفة حول الأعنق ، استباحة الشرف ، الاستغلال الاقتصادي والتداول السلمي ، وإن لم يكن له غطاء قانوني قومي فإن الإيديولوجية السائدة في الإقليم توفر له الشرعية الالزمه . لن يجدى الزوغان من هذه الحقائق»^(٢٦) .

إن ضيق عشاري بضبط معنده مصطلحه مؤسف جداً . فضمن أكثر مسائل الرق في أفريقيا ، استشارة سياسياً وأكاديمياً هي مسألة تعريف هذه الممارسة في ملابساتها الأفريقية الخاصة . وأهمية مثل هذا التعريف للمخصص ما سترعرض له ، حين تعالج كتاب بلدوز عشاري كخطاب قصد به بشكل رئيسي أيضاً ، تأليب الرأي العام ضد ممارسة الرق في السودان كوجه من وجوده انتهاكات حقوق الإنسان .

وضيق عشاري كأكاديمي (وقد جرى ترويج كتابه وزميله بلدوز دائماً ككتاب صادر عن أستاذين بجامعة الخرطوم) بما أسماه (السفسطة الأكاديمية) بقصد تعريف مفهومه للرق ، مما سوف يوضح له كثيراً أيضاً . وقد أدار عشاري ظهره لهذه السفسطة حين سمي كتابه (عمل سياسي قاصل للتدخل في المعركة المحتدمة حول انتهاكات حقوق الإنسان) وليس بحثاً أكاديمياً جاماً^(٢٧) . وهو يوحى هنا بأن السياسة مما يصلح بغير تقيد بالتعريفات وأن الأكاديمية (التي لا أدرى كيف ساغ لعشاري وصفها بالجمود بإطلاق) خبرة لا تتسع السياسة بها .

وقد رأيت أكثر من ظاهروا عشاري قد قبلوا هذا التبخيص لخبرته الوحيدة المؤكدة ، وهي الخبرة الأكاديمية ، وسوغوا له التحلل منها بفقه مختلف فيه عن الموضوعية والحياد

الطبقى والاجتماعى^(٢٨) . لقد شدد عشارى على ضرورة أن يتصدى المثقفون للاتهاكات على حقوق الإنسان (كتشاط فكري وعمل سياسى واجتماعى)^(٢٩) . وفي إنطة المثقفين بهذه المهمة وتقديم مكونها الفكرى على غيره من المكونات ، لا يملك المرء إلا أن يعجب لاستهانة عشارى بالخبرة الأكاديمية .

أهم من ذلك كله أن النقاش الجيد الذى جرى لمفهوم الرق عند بلد وعشارى ما يقوى اليقين بحاجة الكتابين الابتدائية إلى العناية الأكاديمية بمفهومهما ، قبل إذاعته على نطاق واسع . فقد ساهم هذا النقاش فى تعريفنا بمارسات وأشكال للتنظيم الاجتماعى فى القطاع الذى عرف بالقطاع التقليدى لم يكن المركز السياسى يولى لها كبير اعتبار ، من حيث الدرس والتحرى والإدغام فى الصورة السياسية العامة للوطن . وهذا الإهمال هو وجه من وجوه غرية السياسة المركزية عن الأهالى من سواد الناس الذين تتظمهم مؤسسات اجتماعية وأعراف استغلق فهمها على الساسة المركزين . وقد استخدمها أولئك الساسة ، كأجهزة للتعبئة والتصويت ، حين لم يقع لهم ديناميكتها و بواسعتها فى الواقع القراءيبة واليين جماعية . وأدى هذا إلى تخفيض السياسة عندنا إلى مجرد إدارة لم ترث الصفة فيها غربة الاستعمار الأجنبى ووحشته فحسب ، بل مازالت تلك الصفة تتباكي فى أثره لكفاءته فى إدارة « الأهالى » .

دار الحوار حول الظاهرة موضوع النظر بين من يسمىها رقاً من جانب ، ومن يسمىها أسرآ من الجانب الآخر . فقد تمسك عشارى فى نقاشه بما جاء فى كتابه مع زميله بلدو من أن الظاهرة التى نحن بصددها رق ما فى ذلك شك ، وأن أصل المسألة فى (وجود أطفال وبنيات ونساء من قبيلة الدين) متحجزين قسراً للدى بعض أسر قبيلة الرزقيات فى جنوب دارفور ، وهؤلاء الأفراد يتم استغلالهم وانتهاك حقوقهم بطريقة غير مقبولة فى هذا الزمان^(٣٠) .

وفي الجانب الآخر نجد معارضى بلد وعشارى الذين يقولون بأن أولئك المحتجزين إنما هم أسرى الحروب والغارات التى تقع بين القبائل^(٣١) . فعندن شوب مثل هذه الحروب يقع بعض الأشخاص من طرف أسرى للطرف الآخر ، ويكون إفراجهم رهيناً باستتاباب الصلح بين الطرفين وتحديد الديـة^(٣٢) . وقد استذكر بعضهم أن تسمى هذه الظاهرة رقاً أو رهـناً أو حتى أسرآ فى استعمالاتها المعاصرة ، وعدوا ذلك ترقاً ذهـنىاً (يصلح أن يكون داخل

الصالونات ومنتديات الأبراج العاجية^(٣٣) ، في إشارة غير خافية إلى الجامعة والأكاديمية . ونقول استطراداً : يالبؤس الأكاديمية التي لا وجيء لها من بين المتحاورين .

عرف معارضو عشاري الظاهره أنها أسر في غير المعنى المستعمل في الحروب الحديثة ، حيث يبقى الأسير في كتف آسره ، متعملاً بحمائه ، منخرطاً في ممارسة عمل يعيش منه (كسائر أفراد الأسرة التي ليس من بينها عاطل عن العمل)^(٣٤) . ويبقى الأسرى على الحال الموصوف حتى انعقاد مؤتمر الصلح القبلي ؟ حيث يفوج عنهم في إطار تسوية سلمية شاملة . وقد عدّ محرر جريدة الأيام محجوب محمد صالح إطلاق كلمة (رق) على الظاهر ظلماً لأن الكلمة مشحونة بمعانٍ عاطفية وتاريخية حادة^(٣٥) . وعدّ البعض إطلاق (رق) على الظاهره من نوع الافتئات الذي جاءت به الحركة الشعبية لتحرير السودان إلى الساحة السياسية ل تستدر المآل والعطاف من القوى الأجنبية^(٣٦) .

لأنعدوا الحق إن قلنا إن إطلاق مصطلح (الأسر) على الظاهره التي نحن بصددها لا يضعها في كلياتها وضعاً دقيقاً . فالقول بأنها أسر إذاً هو نوع من تهيب نقل الأنباء غير السارة . فمن الناحية النظرية ، فالظاهره موضوع الدراسة هي حالة رق ثورذجية ، إذاً قارناها بشيلاتها في الرق الأفريقي . فالخطف والأسر والرهن كلها تقع ضمن مصادر الرق الذي يقع بالتهرب . فضحايا الخطف العشوائي أو المنظم (وغالباً ما كانوا من النساء والأطفال كالحالة التي تحررها هنا) مصدر معروف من مصادر الرزق . ويدخل في عداد مصادر رق القهر هذا الرهائن الذين لم تفتدهم قبائلهم ، أو الأفراد الذين دفعوا إلى آخرين بمثابة دية ، أو أولئك الذين جرى خداعهم ليتهوا ريقاً)^(٣٧) .

وهناك مصادر أخرى للرق في أفريقيا توصف بأنها حبيبة . من ذلك مبادلة الأطفال والكبار بالذرء في أيام المجاعات حتى ينجوا أهلهم من الهلاك^(٣٨) . وقرب من هذه الحالة الأخيرة ما ورد في الأنباء - وفي ملابسات نزوح الدينكا إلى دارفور - عن اضطرار الدينكا إلى بيع أطفالهم لقاء مال يشترون به ما يسدون ومقتهم^(٣٩) . فالظاهره التي نحن بصدد تغريها إذاً «رق» . وتسميتها بذلك نوع من الواقعية^(٤٠) ، وامتنال للخبرة المقارنة والنظرية في مسألة الرق في أفريقيا .

ولعل أميز حجج الفريق الذي يصف الظاهره بأنها أسر هو قوله إنها أسر متبادل يتحجج بمقتضاه عرب البقاره نفراً من الدينكا والعكس صحيح . وقيمة هذه الحجة أنها جردت

الأطروحة التي بورت استرقاق عرب البقارية للدينكا في سياق اضطهاد عرقى طويل الأمد . فهذا الاسترقاق عند أهل هذه الأطروحة جزء من منظومة من إجراءات للتفرقة العنصرية يقوم بها العرب المسلمين المتسلطون على الجماعات الأفريقية المتروكة من السلطة^(٤٢) . فوكان مثل الكشة (وهي تفريح مدن كالعاصمة من غير المرغوب فيهن اجتماعياً أو عنصرياً بتهمة التبطل) والذابح مثل مذبحة الضعين^(٤٣) ، والتعيين المحدود للمتقديمين من الأقليات للتعيين كدبلوماسيين^(٤٤) ، كلها من نسيج العلاقات غير التكافئة بين الجماعات العربية والأفريقية في السودان . فإذا صع أن الأسر والرق متداول بين الدينكا والرزيقات سقطت أطروحة العنصرية ، وأصبحنا بإزاء مسألة أكثر تعقيداً .

الإشارات إلى ممارسة هذا الأسر أو الرق من جانب الدينكا أو غيرها من الجماعات الجنوبية قديمة ، وقد أخذت تتواتي مؤخرًا ، ولم يسلم حتى الجيش الشعبي لتحرير السودان مؤخرًا من اتهامات بممارسة مثل هذا الأسر أو الرق . فقد جاء أن الدينكا أسرت (تقرأ استرقت) نفراً من الرزيقات عام ١٩١٠ وخلعوا أستانهم السفلى ورسموا على رؤوسهم علامات قبيلة الدينكا المميزة . ولم يسترد الرزيقات هؤلاء الرقيق إلا بعد سنتين طويلة^(٤٥) . كما ورد أن الدينكا أسرت أو استرقت نساء من الرزيقات في ١٩١٤ ، واستردهن الرزيقات بعد شن غارة على الدينكا^(٤٦) ، كما أسرت عصبة من الدينكا نقوك التابعين لحركة الأنبار جملة من نساء عرب المسيرة عام ١٩٦٤^(٤٧) . كما يقول الرزيقات إن الدينكا ماتزال تحتفظ برقيق منهم منذ عام ١٩٨٤^(٤٨) .

وجاء أيضًا أن بوليس بانتسيو ، وهو من النوير الجنوبيين احتجزوا ثلاثة أفراد من المسيرة عام ١٩٧٧ ؛ ولذا أدرج المسيرة البرليس في عداد العاديين من النوير^(٤٩) . وهذه عينة مبكرة من انفراط عقد الدولة وعودة طاقمها من البوليس وغيره إلى ولاية القبلى الأدق . وهذا ما اشتكت منه ضحايا مذبحة الضعين ، ومن استرقواف في ملابساتها الذين اتهموا أفراد الشرطة من البقارية ، وغيرهم في بقية أجهزة الدولة بالتحلل من ولا THEM للدولة لصالح ولاء قبلي ضيق^(٥٠) .

إن بعض ممارسات الجيش الشعبي لتحرير السودان مما يصح اعتبارها داخلة في ظاهرة الرق التي أجملنا عنصرها من كتاب بلد وعشاري ، ومن روايرائهم . فقد تواتي اتهام

ذلك الجيش باختطاف المواطنين في مناطق قيسان وجنوب النيل الأزرق^(٥٢) وبقاربة الرزيقات^(٥٣). ووصف أحدهم هذا الخطف بأنه ممارسة للرق؛ لأن جيش التحرير يسرّع المخطوفين في نقل المؤن من مكان لأخر^(٥٤). بل إن هارباً من الحركة الشعبية لتحرير السودان قال: إنه قد أسره جيش التحرير، وجنه فيه مع عدد من شبان القرية بعد هجوم شنه جيش التحرير على قريته. ووصف الهارب رحلتهم إلى معسكرات تدريب جيش التحرير في أثيوبيا في عبارات قرية مما أوردها عن ظاهرة الرق موضوع حديثنا هذا^(٥٥).

وروت فتاة جنوبية للصحف قصة اختطافها بواسطة جماعة من جيش التحرير هاجمت مدينة راجا في ١٩٨٧/٧/٢٧. وسورد مقطعاً كبيراً من تلك القصة لمقارتها بقصص الدينكاويات المخطوفات من قبل عرب البقارنة التي أوجزنا منها صورة الرق التي تعالجها في هذه الكلمة.

قالت الفتاة: (وكنت أنا أنام في منزلنا فحضر إلينا أربعة أفراد مسلحون وضع أحدهم الكلاشنکوف على رقبتي ، وقال لي أخراجي جميع ملابسك ، وما لديك من مال وقاموا بخلع سني بالسكين وأخذوني معهم ضمن مجموعة من الأسرى (فيهم ٢٤ بنتاً) إلى مدينة (أريات) وكنا نسير لمدة ٢٤ يوماً من ديم زبير إلى أن وصلنا إلى تلك المنطقة ، وكنا نحمل لهم أمتعتهم وعند مدينة (خيولى) قسموا الأسرى إلى مجموعتين كبار السن من الرجال ، والنساء قاموا بقتلهم ، وأخذوا معهم الشباب والشابات ، وكانوا يقومون باغتصابهم ومنهم صغار السن أي الذين تتراوح أعمارهم بين ٨ - ٩ سنوات كانوا يموتون من تلك الممارسات والجوع والضرب ، وأيامونا بأن نضع عليهم حزاماً من القش وتركهم . وصلنا إلى معسكرات الخوارج (جيش التحرير) باريات ووجدنا أسرهم وأخذ كل واحد منهم بتنا لخدم أسرته في البيت تحضر الماء وتطحن النزرة وتحضر الطعام من الغابة ، كل هذا و كانوا يحرمونا الأكل معهم ، وكانتا يرمونا بنضالات الأكل فكنا نضطر إلى أكل النبق وبعض الشمار .

مكثت على هذه الحال فترة ثلاثة أشهر فكررت في الهرب ، فقمت وزميلة أخرى بالفرار إلى مدينة راجا ، وقد استطعنا أن نقطع المسافة في ستة أيام^(٥٦). وقد كانت بعض ممارسات جيش التحرير ، ومن بينها اغتصاب النساء ، موضوع رسالة غاضبة كتبها قارئ من الجنوب إلى جريدة (السودان تايمز)^(٥٧).

من أثثت البحث العلمي تفادي تسمية الظواهر بسمياتها . فهذا التفادي مما يغش الوعي بالظاهرة أو يؤجله . ويوفر التغبيش والتراجيل فرصة للشخص الفكري أن يتسلل عبر تسيب المصطلح إلى غايته ييسر . وهذا بعض ما أصاب الفتنة التي تسكت بوصف الظاهرة موضوع بحثنا بأنها أسر لا رق .

فالفارق بين الأسر والرق في نطاق المجتمعات التي تتحدث عنها مستحبيل ؛ لأن الأسر فيه مصدر معتمد من مصادر الرق كما أسلفنا القول . فقد قال السيد أحمد المغربي : إن الأسر مما يقع في الحروب ، ولكن توزيع الأسرى من أجل استرقاقهم بواسطة أسر من خطفهم مما يشكل مخالفة لكرم الأرومة والمبادئ الإنسانية^(٥٨) . وغاب عن المغربي أنها لا تحدث هنا عن الحروب بشكل عام ولكن عن حروب تحرى في بيئات اجتماعية مخصوصة يتحول أسرى حروبها ضرب لازب إلى رقق .

ومن باب تغبيش الوعي ، أو تأجيله أيضاً ، كلمة الدكتور حسن الترابي إلى جريدة (الكريستيان سينس مينتور) والتي قال فيها : إن ما جرى بين الرزقيات والدينكا ليس هو الرق المعلوم ولكنه أسر ناجم عن غزوات يعامل الأسرى فيها معاملة الرقيق ، ويحجزون في حالة هي إلى الرق أقرب ، وهي حالة يجري فيها توزيع النساء والفتيات بين طاقم من قاموا بالأسر ويسكون بالأطفال .(خدمتهم)^(٥٩) ، (والأهلة في أصل الحديث) ، وما من الترابي من القول بأن الظاهرة التي وصفها بأنها رق غير غلالة رقيقة من الحياة أو اللجاج .

ومن باب تأجيل الوعي بالظاهرة أيضاً هو آلام التسنين الطويلة ، قبل ولادة المصطلح الأدق لتلك الظاهرة . قد ذكر محجوب محمد صالح أن الأسرى ، الذين أطلق سراحهم بعد الصلح بين المسيرية والدينكا المنعقد في بابتوسة ١٩٧٧ ، كانوا من المسيرية . وعلى ضوء هذه المعلومة تساءل محجوب إن كان هؤلاء المسيرية مما يكتناع بهم (رقيقاً) للدينكا . وأردف محجوب قائلاً : (ولو افترضنا ذلك فهو على أسوأ الفروض (رق متداول)^(٦٠) .

وهذا التسنين الصعب مما لاحظه عشارى على مواقف الصادق المهدى - رئيس الوزراء - من الظاهرة . فقد بدأ الصادق بالقول إنها أسر قبل ثم انتهى إلى وصفها بأنها رق قبل متداول^(٦١) . واضح أن تهيب تسمية الظاهرة بأسمائها لا يصد أمام عارضة الواقع

القوية . فقد انتهى كل من محجوب والصادق إلى وصف الظاهر بالرق ولكن بعد لاي وتطويل في آلام التسنين .

وتعرض الخشية من تسمية الظواهر بأسمائها ؛ أو تلك المتددون إلى ضعف كبير يازاه خصومهم الفكرين ، فقد انتهت عشاري إصراراً مناظريه على ثنائية (الأسر) و(الرق) ليمرر إحدى أفكاره غير المتينة عن أن استرقاق بعض الدينكا ، بواسطة الرزقيات ، هو تشويه ترتيب أساساً على إدخال حكومة الصادق المهدى عرب الرزقيات في دورة الحرب ضد جيش التحرير . وهى فكرة أمعن فيها عشاري كلية عن تحويل جيش التحرير أى وزير فى حالة الدينكا ، فى دورة حرية ضد الحكومة (ما سنجوزه فى عرضنا الشفوى للمؤتمر) .

استفاد عشاري من تفريق خصومه بين (الأسر) الذى يترتب على التزاعات القبلية و (الرق) الذى هو معنى آخر^(٦٢) ؛ ليسأل (هل هناك حقاً حرب قبلية بين الدينكا والرزقيات بعد عام ١٩٨٥ بحيث يكون هؤلاء الدينكا أسرى حرب ، أم أن الأمر ينطوى على غزوات مسلحة تقوم بها مليشيات لأهداف أحددها الاسترقاق) . فهذه الغزوات فى قول عشاري لم تقع فى سياق حرب قبلية بين الدينكا والرزقيات ؛ لأن آخر حرب بينهما كانت فى عام ١٩٧٤ وانتهت بصلح بابنوسة ١٩٧٦ ، وقد تم تسليم الأسرى بعد ذلك الصلح^(٦٣) .

واضح أن عدوى (الأسر) قد أصابت عشاري من خصومه . فقد قبل عشاري أن يصف الجماعة التى تقع للمحاربين بـ(الأسرى) لكنه يرى قناعته بأن الذى جرى بعد ١٩٨٥ من احتجاز للدينكا بواسطة الرزقيات (ويفضل سياسة الحكومة) هو (رق) . وهكذا ابتعد عشاري عن مصطلح الرق ، الذى يشمل كل المحتجزين فى حالات الصدام القبلى بين الدينكا والرزقيات ، ليواصل مثل خصومه حول فقه الرق والأسر . فالذى حدث بعد ١٩٨٥ هو (الرق بعينه)^(٦٤) عند عشاري ؛ لأنه معنى بهذه الفترة وسياسة حكومة الصادق المهدى فيها ، أما قبل ذلك فقد تكون أوضاع المحتجزين أسرى أو ربما حالات رق ، ولكنها فردية ومعزولة^(٦٥) .

خاتمة

وصف المقال ممارسة احتجاز بعض الدينكا بواسطة الرزقيات في أعقاب مذبحة الضعين ، على ضوء التقارير المأخوذة من أولئك الذين قيض لهم الخروج من ذلك الاحتجاز . وأخذ المقال برأى من سمي تلك الممارسة (رقاً) وضعف رأى من سماها (أسراً) .

نظر المقال في مفهوم الرق ومصادره في المجتمعات الأفريقية التقليدية ، ووجد أن الذي وقع من احتجاز للدينكا بواسطة الرزقيات (والذي يقع من احتجاز للرزقيات بواسطة الدينكا) رق له قسمات وдинاميكية الرق في تلك المجتمعات الأفريقية . كما نظر المقال من الأخذ بمصطلح (الأسر) ؛ لأن تأجيل للوعي بتلك الممارسة ولأن القائلين بأنه أسر لا يمانعون إذا ما انضغطوا من التصرّع بأنه رق (قبل) أو متبدل .

ولأن استرقاء الرزقيات للدينكا (والعكس صحيح) رق إثنوغرافي لم ير المقال صواب أولئك الذين حملوا ممارسة الرزقيات له محامل الاختطهاد العنصري . فممارسته مباحة نظرياً وعملياً للدينكا على الرزقيات وللمورلي (وهي جماعة جنوبية أيضاً) على الدينكا والتوير .

يتوطّن ممارسة الرزقيات استرقاء الدينكا ، (وهي التي انسكب حولها حبر كثير) في وقائعها الإثنوغرافية ، وفي إطار الدراسات النظرية لممارسة الرق في إفريقيا ، به المقال إلى ضرورة إيلاء عناية قصوى لدراسة البنية الاجتماعية (التقليدية) لكي يتسعن للسياسة المركزية أن تنهض على استئارة ووجودان .

* * *

لقت كتاب مذبحة الضعين الانتباه ، بقوة ، إلى جدل الدولة والقبيلة في السودان على ضوء دراسة لصدام الرزقيات والدينكا . ولم يبلغ الكتاب ولا مناصره في الصحف السيارة الغاية من ذلك الجدل . فقد انشغل بلد وعشارى باستصدار إدانة سياسية للحكومة القائمة على أيام مذبحة الضعين ، وجعلها من الرزقيات ، إلى حد كبير ، جماعة مؤثرة بأمر تلك الحكومة في إطار استراتيجية لها للقضاء على الجيش الشعبي لتحرير السودان . فقد جاء في الكتاب :

«فنتج عن هذا إخلال مريع بإيقاع روتين الحياة التقليدي وبدأت تولد تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية في مجتمع الرزقيات . فأصبح النهب المسلح من الدينكا بواسطة مليشيات الرزقيات المدعومة من قبل الحكومة وسيلة فاعلة للإثارة الطفيلي . بل وجد شرعية كاملة في سياق السياسات الحكومية في المنطقة . وأصبح الرق مؤسسة رائجة في مجتمع الرزقيات ، وتتوفر إمكانية إعادة توليدها وتوظيفها في هذا المجتمع ، تحت سمع وبصر الحكومة . ومن جهة أخرى بدأت تبرز في مجتمع الرزقيات ، وفي مدينة الضعين على وجه الخصوص ، شوفينية عرقية . وهذه تغذيها إسقاطات التحولات المجتمعية المتصلة بالهجرات إلى المنطقة نتيجة لعوامل الجفاف شمالاً وال Herb جنوباً ، وازدياد التنافس على الخدمات والموارد ، وإفقار التربية ، وتعقد البنية الاقتصادية ، وتصاعد الصراع بين جيل الشيوخ وجيل الشباب داخل المجتمع الرزقي والصراع السياسي المحلي المتداخل مع القومي ، وكذلك الفوارق الطبقية المتضادة في المجتمع » .

وقد اقتضت تلك الاستراتيجية التي اتبعتها الحكومة أن تبعث الصراعات التاريخية بين الدينكا والرزقيات ، وهي الصراعات التي توقفت عام ١٩٧٦ بعد عقد مؤتمر بابنوسة للصلح بين القبيلتين . ولم تقع بعد ذلك المؤتمر إلا حوادث فردية بين القبيلتين اللتين تدخلتا اجتماعياً وتزاوجتا وتعايشتا في هذه تسمى . ففي نظر الكتاب أن الحكومة قد قامت ببعث هذه الصراعات ، وسعت إلى تسعيرها ودفعت بقبيلة الرزقيات ، وكذلك قبيلة المسيرة ، إلى دورة الحرب بين الحكومة وجيش التحرير .

فقد شجعت الحكومة تكوين مليشيات من بين عرب الرزقيات ، وقدمت لها تسهيلات عدّة في مجال الحصول على السلاح والذخيرة ، وهذا جعل من الرزقيات أداة من أدوات الحكومة لتنفيذ استراتيجيةها في تفويض دعم الجيش الشعبي وسط قبيلة الدينكا . وفي ظل شرعية انتهاء الدينكا تفاقم الإثراء الطفيلي بين الرزقيات فأغرى الشباب المعدّم المتحفظ لتحقيق تطلعاته المادية . وشرعية انتهاء الدينكا هي نفسها التي حولت الرق من مجرد حالات فردية معزولة إلى ممارسة كاملة تقوم بها وتستفيد منها فئات حليفة للحكومة من المتظمين في المليشيات . وعليه ، فقد خلقت سياسة الحكومة الظروف الملائمة لعودة الرق كمؤسسة في مجتمع الرزقيات .

لقد خفّض هذا التحليل قوام الرزقيات القبلي ليجعله أداة من أدوات الحكومة أشبه بمخلب القط لتنفيذ استراتيجية الحكومة ضد الجيش الشعبي . وقد وجد هذا التحليل غطاء النظرى في مداخلة الدكتور الواثق كمير الذى نفى أن يكون تحليل بيلدو وعشارى قد نظر إلى المفهوم الكلاسيكي لمصطلح القبيلة ، لأنّه ليس للقبائل ثمة وجود اجتماعي فعلى ، ككيانات قائمة بذاتها ومستقلة بتماسكها الداخلى . فوجود الرزقيات والدينكا السياسي في نظر الواثق :

«يتحدد موقع أفرادهم في نظام علاقات الاتساع سواء في الريف أو المدينة ، وقد أضحت هذا الوجود لا يتحدد فقط بعلاقات أفراد بعينها كما كان سائداً تاريخياً . وبعد نشأة السلطة المركزية (في السودان منذ ١٩٥٤م) أصبحت العلاقات الداخلية والخارجية (للقبائل) .. تتحدّد بعلاقتها مع السلطة المركزية » .

لا يرى الواثق للقبائل قواماً مستقلاً عن المركز السياسي منذ بداية تاريخ السودان الحديث في ١٩٥٤م ، وهو تاريخ نشأة دولة الفونج الإسلامية . بعبارة أخرى لا يرى الواثق هذا القوام في القبائل منذ تشكّلت القبائل ذاتها التي لا يرجع تاريخ نشأة أي منها إلى ما قبل ١٩٥٤م . وهذا يجعل من تقسيم الواثق التاريخ إلى فترة مبكرة كانت القبائل فيها جهازاً اعتبارياً ، وإلى فترة لاحقة تلاشت فيها تلك الاعتبارية لصالح المركز السياسي محاكمة لا طائل منها . وقد نبه الدكتور محجوب التجاوى إلى أن إنكار الواثق للوجود الاجتماعي للقبيلة خارج الوجود السياسي المركزي عالم يهتم به بيلدو وعشارى في منهجهما . ذلك

أنهما - خلافاً للوائق - ركزاً في كتابيهما على الصراع القبلي ، وسميا القبائل بأسمائها ، ورصدوا أشكال الصراع الداخلي فيها في اتصاله بمشروع تجديد هويتها .

ومع ذلك مال بذلك وعشاوي إلى تخفيض القوام القبلي ، كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي ، ليصبح مجرد أداة من أدوات الحكومة ، كما مر وقد سوغ للكاتبين « تحليب » الرزقيات (أى جعلها مجرد مخلب قط في استراتيجية الحكومة) منهجهما المجافي للتاريخية . فقد اختارا بشكل تحكمي واقعة مذبحة الضعين وملابساتها ونواتجها لتقسيم الأداء السياسي للرزقيات إلى مرتبتين . ففي المرحلة الأولى توقف التاريخ وتعطل نزاع القبيلتين بالكلية ، ولم يكن الرق في هذه المرحلة إلا حالات فردية معزولة . أما المرحلة الثانية فهي التي بدأت الحكومة فيها بإدخال الرزقيات في دورة حرها ضد الجيش الشعبي والشوهات التي أحدها ذلك في علاق الدينكا والرزقيات . وفي هذه المرحلة الأخيرة تبدو قبيلة الرزقيات خالية الوفاض من أي ديناميكية في نزاعها التاريخي مع الدينكا ، لأنها محض أداة ومخلب قط . فتدخل الحكومة في سياق العلاقات بين الدينكا والرزقيات هو عند الكاتبين وقعة وليس ضعطاً مضافاً إلى الضغوط التاريخية التي تحكم علاقات الدينكا والرزقيات في زحام المراعي المشتركة وحدود الدار القبلية .

كما هو واضح أفعى الكاتبان القوام الرزقي من كل هوية أو مطلب لكي يصبح مخلباً يحارب جيش التحرير الشعبي ، لا أصالة عن نفسه بل وكالة عن الحكومة ، وما قاد الكاتبان إلا عقلاً لهم في جيش التحرير الشعبي الذي قد يستكرأ حربه إلا على حكومة مقيدة . من الجانب الآخر ، يزین بعض الرزقيات بعضهم الآخر أن تحالفهم مع الحكومة لصد غارات جيش التحرير الشعبي والدينكا إن هو إلا موقف وطني وبطولي .

إن أمر العلاقات بين الدينكا والرزقيات عندي أعقد . فلا الوكالة الحكومية التي قال بها بلد وعشاري ، ولا الوطنية مع الحكومة التي يقول بها الرزقيات ، بكافيتين في تحليل دوافع الرزقيات في مواجهة جيش التحرير الشعبي الذي ينشط بين الدينكا وفي أرضهم .

تتفق رواية جيش التحرير الشعبي ، كما وردت عند بلد وعشاري ، ورواية الرزقيات في أمرتين . أما الأمر الأول : فهو تردّي علاقات الدينكا ، الرزقيات إلى دركها الحالى ابتداءً من ١٩٨٥ . الأمر الثاني : هو أن إدخال الحكومة للرزقيات في دورة حرها بجيشه التحرير (حسب رأي بلد وعشاري) أو إدخال جيش التحرير للدينكا في دورة حرها

للحكومة (حسب رواية الرزقيات) هو الذي غير من طبيعة النزاع القبلي المعروف بين القبيلتين .

قال بلدو وعشاري إن قوات جيش التحرير قد بدأت تظهر في منطقة بحر العرب ، وهي بعض دار الدينكا ، في ١٩٨٥ ، وأنه لم يكن لتلك القوات أثر كبير لأنها كانت مجموعات صغيرة متفرقة . بينما يرى رواة الرزقيات أن الأذى الذي لحق الرزقيات منها كبير على الأقل . فقد هجمت تلك القوات مثلاً في ١٩٨٦ على بادية الشيخ كوكاية الخواجي الرزقي ، وقتلت أربعة عشر شخصاً ، ونهبت اثنى عشر ألفاً من رؤوس الماشية . وقد أرّخ كتاب الضعنين : أحـداث وحقـاقـق ، الذي أصدره لفيف من أبناء الرزقيات في ١٩٨٧ ، لعدد من الغارات واللـنـابـحـ التي قـامـ بها جـيـشـ التـحرـيرـ أوـ الدـينـكـاـ ، لاـ فـرقـ عـلـىـ الرـزـقـيـاتـ بيـنـ ١٩٨٥ـ وـ ١٩٨٧ـ . وـ قـائـمـةـ الغـارـاتـ هـذـهـ مـاـ يـصـحـ مـضـاهـةـ بـمـاـ أـورـدـهـ بلدـوـ وـ عـشـارـىـ عنـ غـزوـاتـ لـلـرـزـقـيـاتـ وـ حـلـفـانـهـمـ عـلـىـ الدـينـكـاـ لـيـسـتـقـيمـ التـحرـيرـ التـارـيخـىـ ، الذـىـ لاـ يـدـوـ أـنـتـصلـ فـيـهـ إـلـىـ تـحـديـدـ مـرـبـعـ لـلـمـعـتـدـىـ وـ الـمـعـتـدـىـ عـلـىـ ، أوـ مـنـ الـمـخـطـوـنـ وـ مـنـ الـمـصـيبـ . فالـتـارـيخـ ، لـلـأـسـفـ ، لـيـسـ سـاحـةـ مـثـالـيـ لـمـحاـكـمـةـ مـنـ هـذـاـ الـقـبـيلـ . وـ غـایـةـ الـأـمـرـ أـنـ نـسـيـجـ الـخـصـومـةـ بـيـنـ الرـزـقـيـاتـ وـ الدـينـكـاـ يـشـيرـ إـلـىـ نـزـاعـ جـدـىـ حـولـ مـصـالـحـ جـدـيـةـ ، وـ فـيـ إـطـارـ تـحـالـفـاتـ جـدـيـةـ .

من رأى بلدو وعشاري أن الرزقيات طرف غير أصيل في صراع الحكومة وجيش التحرير الذي تغذى قبيلة الدينكا . فقد قالا إن النزاع بين الحكومة والرزقيات قد تغيرت طبيعته التقليدية ، بفضل إدخال الحكومة للرزقيات في دورة حرها بجيشه التحرير . وقد نجم عن هذا الإدخال تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية جعلت ممارسات النهب المسلح من الدينكا وحتى استرقاقهم ممكناً . وكانت مذبحة الضعنين في هذا السياق تمجيداً لكل هذه التشوهات ، وبصحب القول ، هنا ، إن الحكومة قد جنت على الرزقيات أنفسهم حين جنت على جيش التحرير والدينكا من ورائه . ولست أنا زيد هنا على قول بلدو وعشاري بأن الرزقيات لم تكن سوى طرف غير أصيل في صراع الحكومة وجيش التحرير وكان الرزقيات كان في وسعها أن تبقى على الحياد ، تمارس عيشها الحبي المألف ، وعلاقتها الودية مع الدينكا بمنجاة من كل تشويه .

إن للزريقات أو لبعض كتابهم رأيا آخر بشأن أصالة مسأളتهم كطرف في الصراع على أية حال . فقد تخوف الزريقات من نقل جيش التحرير ، وقوامه الدينكا ، لنشاطه إلى المنطقة الخدوية بين الرزيقات والدينكا عند منطقة بحر العرب بين مديرية دارفور ومديرية بحر الغزال ، مرعى الرزيقات الرئيسي ومصدر مياههم المهم طوال فترة الصيف . فمن شأن وجود تلك القوات عند ذلك الفاصل سد المنافذ أمام تحركات الرزيقات جنوب بحر العرب وتعریض دورة رعيهم للهدم . وقد أثار دخول قوات التحرير الشعبي ذات التدريب الجيد إلى تلك المنطقة الفاصلة ، المفتقرة إلى الحماية العسكرية ، مخاوف الرزيقات . وقد خاف الرزيقات أن يكتسب نزاعهم القبلي التقليدي مع الدينكا بعداً قومياً يجعل «أسلوب مؤشرات الصلح والمجتمعات القبلية لنفس التزاعات ذات جدوى أو حتى ممكنة كوسائل لبحث أسس حل النزاع القبلي ». لقد جاء جيش التحرير بإضافة صلبة ترجع من كفة الدينكا في النزاع القبلي وتعول الأجندة القبلية ، حول المراعي وقشها وأنعامها ، إلى أجندات وطنية حول الأرض والشعب وهويتها .

ولنذكر أن هذه لم تكن المرة الأولى التي غيرت فيها حروب عصابات الحركة القومية الجنوبية العديدة طبيعة التزاعات القبلية بتقديم الأجندة القومية على الأجندة القبلية ، وتخرید (من جعلها خرداً) آليات علاقت قبائل الشمال والجنوب التي تراوح بين النزاع وإلى الصلح . فقدر صد عبد الوهاب عبد الرحمن ، بتوفيق كبير ، كيف تشكل صراع المسيرية والدينكا نقوك في الفترة ما بين ١٩٦٤ و ١٩٧٧ تحت التأثير الغالب للحركة القومية الجنوبي ، في طور نضالها المسلح بقيادة الأنانيا للفترة ١٩٦٥ - ١٩٧٢ . وبعد اتفاقية أبيدיס أبابا للحكم الثنائي الإقليمي في ١٩٧٢ . فتحت تأثير تلك الحركة المسلحة انقسام الدينكا نقوك إلى قسمين : قسم تمسك بالأجندة القبلية في ترتيب المراعي والمياه بينه وبين المسيرية الحمر بصورة تلبى أقصى مطامحه في العيش والأمن . أما القسم الآخر فقد انحاز إلى الأنايا والحركة القومية الجنوبي التي أرادت أن تردد مطلبها بملكية الأرض في بلده أبيي ويحرر العرب بطلب في هوية سياسية منفصلة . ومن آيات ذلك مطلب الحركة القومية الجنوبي ومتطلباته بين الدينكا نقوك بأن تضم بلدة أبيي ومنطقة بحر العرب إلى محافظة بحر الغزال ؛ أى إلى الإقليم الجنوبي . وواضح أنه لا المسيرية ولا الرزيقات من بعدهم من يرغبون في أن تحول بعض مراعيهم عنهم إلى الإقليم الجنوبي ؛ حيث السلطات على آلية القرار للدينكا ، شريكهم اللدود في تلك المراعي .

إن تسمية بـ «بلدو وعشاري» لفرق المسلحـة بين الرزقيـات وغـيرهـمـ (المليشـياتـ) ما يـشيرـ مـسـألـةـ قـدـيمـةـ فـىـ عـلـمـ الأـثـرـيـ وـبـولـوـجـياـ ، وـهـىـ مـاـ يـسـمـىـ بـ (ـتـرـجـمـةـ الشـفـاقـةـ)ـ ، أـىـ قـدـرـةـ لـغـةـ وـقـنـافـةـ مـاـ فـىـ الإـيـفـاءـ بـالـمعـانـىـ الـدـقـيقـةـ وـظـلـالـ الـمـعـانـىـ الـتـىـ تـرـدـ فـىـ درـاسـةـ تـلـكـ الشـفـاقـةـ لـشـفـاقـةـ أـخـرىـ . فـاستـخدـامـ (ـمـلـيشـياـ)ـ لـلـإـشـارـةـ إـلـىـ الـمـؤـسـسـةـ الـمـسـلـحـةـ بـيـنـ الـقـبـائـلـ السـوـدـانـيـةـ يـجـعـلـ هـذـهـ الـمـؤـسـسـةـ تـبـدـوـ كـجـسـدـ غـرـبـ مـفـرـوضـ مـنـ أـعـلـىـ ، أـىـ مـنـ الدـوـلـةـ ، وـلـاـ مـنـشـأـلـهـاـ فـيـ باـطـنـ الـقـبـيلـةـ ، كـتـنظـيمـ اـجـتمـاعـيـ سـيـاسـيـ . فـهـذـهـ الـكـلـمـةـ الـأـجـنبـيـةـ (ـمـلـيشـياـ)ـ بـحـضـ غـرـبـتهاـ ، رـبـماـ سـاقـتـ الـواـحـدـ إـلـىـ الـاعـتـقادـ بـأنـ الدـوـلـةـ وـحدـهاـ هـىـ الـقـادـرـةـ عـلـىـ اـخـتـرـاعـ الـمـلـيشـياتـ ، تـقـدـيرـاـ لـخـطـرـهاـ وـفـائـدـتهاـ . وـمـاـ يـعـقـمـ مـثـلـ هـذـاـ الـفـهـمـ قولـ بـلـدوـ وـعـشـاريـ بـيـنـ عـرـبـ الرـزـقيـاتـ ، وـكـانـ الـرـزـقيـاتـ خـلـوـ مـنـ نـظـمـ الدـفـاعـ بـيـنـ النـفـسـ وـالـتـعـدـىـ عـلـىـ الغـيرـ ، وـهـىـ نـظـمـ يـلـجـؤـونـ إـلـيـاهـاـ كـلـمـاـ تـحـلـلتـ الـدـوـلـةـ فـيـ مـثـلـ مـاـ نـاهـرـاـ فـيـ عـقـدـناـ هـذـاـ .

ولـلـعـلـ منـ أـدـقـ قـسـمـاتـ هـذـاـ التـحلـلـ هـوـ اـتـخـاذـ أـجـهـزـةـ الدـوـلـةـ ، وـبـخـاصـةـ فـيـ القـوـاتـ الـمـسـلـحـةـ وـالـشـرـطةـ ، قـرـاراتـ تـنسـجمـ مـعـ أـجـنـدـةـ الـقـبـائـلـ الـتـىـ تـتـسـمىـ إـلـيـاهـاـ الطـافـةـ الـغالـبـةـ فـيـ تـلـكـ الـأـجـهـزـةـ . فـقـدـ لـاحـظـ بـلـدوـ وـعـشـاريـ تـوارـىـ أـجـهـزـةـ الدـوـلـةـ التـدـريـجيـ عـنـ سـاحـةـ الـمـواجهـةـ غـيرـ التـكـافـةـ بـيـنـ الرـزـقيـاتـ وـالـدـينـيـكـاـ فـيـ مـدـيـنـةـ الـضـعـينـ . فـقـدـ كـانـ مـتـطـورـاـ أـنـ تـحـمـيـ الـدـوـلـةـ الـدـينـيـكـاـ الـأـقـلـ حـيـلـةـ ، غـيرـ أـنـ أـجـهـزـتـهـاـ الـمـلـحـلـيـةـ قـدـ اـخـتـارـتـ أـنـ تـنسـجمـ مـعـ مـصـلـحـةـ طـاقـمـاـ الـقـبـلـيـ الـرـزـقيـ ، وـهـذـاـ فـيـ مـعـنـىـ عـبـارـةـ عبدـ الوـهـابـ عبدـ الرـحـمـنـ حينـ قالـ إنـ المسـيرـةـ الـحـمـرـيـونـ فـيـ الشـرـطةـ مـنـ جـمـاعـةـ التـوـرـىـ فـيـ بـاتـيـوـ مجردـ توـرـىـ حينـ خـاصـمـواـ التـوـرـىـ ذاتـ مـرـةـ . وـقـدـ بـلـغـ هـذـاـ التـحلـلـ مـدـاهـ حينـ اـشـتـبـكـتـ جـمـاعـاتـ الـدـينـيـكـاـ وـالـفـرـتـيـتـ فـيـ مـدـيـنـةـ وـاوـ فـانـحـازـتـ الشـرـطةـ الـتـىـ قـوـامـهـ الـدـينـيـكـاـ إـلـىـ الـدـينـيـكـاـ ، بـيـنـماـ انـحـازـتـ القـوـاتـ الـمـسـلـحـةـ الـتـىـ قـوـامـهـ الـفـرـتـيـتـ . وـمـنـ قـسـمـاتـ تـحـلـلـ الدـوـلـةـ الـبـارـزـةـ إـحـجـامـ الـمـوـاطـنـيـنـ فـيـ دـارـفـورـ عـنـ التـبـلـغـ عـنـ حـوـادـثـ الـنـهـبـ الـمـسـلـحـ الـتـىـ يـتـعـرـضـونـ لـهـاـ . وـبـشـكـلـ حـجـبـ الـبـلـاغـ وـالـمـلـومـاتـ عـنـ الدـوـلـةـ سـحبـ ثـقـةـ جـامـعـهـاـ .

أـهـدـىـ الـمـسـالـكـ إـلـىـ تـقـلـيلـ فـاـقـدـ الـمـعـنـىـ مـنـ جـرـاءـ (ـتـرـجـمـةـ الشـفـاقـةـ)ـ هـوـ تـسـمـيـةـ النـظـمـ الـسـيـاسـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ بـاسـمـهاـ الـمـحـلـيـ الـمـخـصـوصـ . فـمـثـلـ هـذـهـ التـسـمـيـةـ الـمـخـصـوصـةـ هـىـ بـثـاثـةـ الـاعـتـرافـ بـخـلوـصـ هـذـهـ النـظـمـ مـنـ التـارـيخـ وـالـإـيـحـاءـاتـ الـخـاصـةـ لـلـأـسـمـ الـأـجـنبـيـ . عـلـاـوةـ عـلـىـ أـنـ مـثـلـ هـذـاـ الـإـجـراءـ يـفـتـحـ الـبـابـ وـاسـعـاـلـلـتـعـرـفـ عـلـىـ النـظـمـ فـيـ نـسـيـجـهاـ التـارـيخـيـ وـالـاجـتمـاعـيـ فـيـ خـاصـةـ مـجـتمـعـهاـ . فـقـدـ سـمـىـ كـتـابـ الـضـعـينـ أـحـدـاثـ وـحـقـاقـيـقـ فـرـقـ الرـزـقيـاتـ

المسلحة بـ (العقدا) وهو اسمها المتعارف عليه بين الرزقيات . وأول دلالات كون أن هذه الفرق المسلحة لها اسم محلى افتراض أن لها تاريخاً خاصاً ووظائف تقليدية تنهض بها . وهذا ينفي عنها شبهاً أنها محشرة ، أو أنها أداة من أدوات سياسية معلومة لحكومة ما . والمعروف أن نظام (العقدا) ، الذى قد يأتي بأسماء أخرى ، كبيان مسلح أصيل للقبيلة السودانية ظل قائمًا فى تناولت فى المدى والخطر فى البادية السودانية ، التى يقصر عنها ظل الدولة فى أزمان تاريخية ، بعيتها وفي أمكنته موسمية فى مواسم نشاطات تلك القبائل الاقتصادية . وقد تحرى كاتب هذه السطور مؤسسة «ال القوم » الشبيهة بين قبائل الكبايش فى خصوصية نشاطها فى القرن التاسع عشر الميلادى ، وأبان عن الأسس الدقيقة التى توزع القوم بمقتضاهما أسلابها من القبائل الأخرى . إن سياق مؤسسة (العقدا) التاريخي والاجتماعي والتقليدى ليتبعد باستخدام المصطلح الأجنبى (مليشيات) ونحوه . وإذا تطلعت هذه السياقات لم يتورع الباحث ، وهو يخوض بغير علم بها ، من عد المؤسسة القبلية العسكرية جسراً أجنبياً على القبيلة لا وظيفة باطنها بها .

ومن شأن هذه السياقات للمؤسسة القبلية العسكرية ، التى ألمحتنا إليها ، أن تساعدنا فى فهم جملة من الترتيبات المرتبطة بها . فالذى يرى أن المليشيات القبلية هي اختراع حكومى لا غير ، ربما لم يصدق فرسان (المارمير) ، وهم مليشيا المسيرية الحمر ، وهم ينكرون أن للحكومة يدًا فى تمويلهم أو أن لها أى سلطان عليهم . فالقاعدة عندنا أن للذى يدفع ويسلح اليه العليا ، ولكن فرسان المراحيل يقولون : إنهم يلقون أجراً هم مما ينهبون . ولأن الحكومة لا تقول لهم فى عاجزة أن طبال أسراهם ومنهوباتهم . ولذا ساوم قوات المراحيل أهل الأسرى لدفع الفدية . قد نكتذب دعوة المراحيل هذه بوصفها تخطية لضلعوهم مع الحكومة . ولكن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية تشير إلى أن مثل هذا الإجراء فى العون资料 ذاتى عادى ومتبوع . وقد يفسر هذا الإجراء لماذا يوزع المراحيل أسرهم من الدينكا إلى رقين للخدمة تارة وإلى أسرى للمساومة والفذية تارة أخرى . كما يؤكدى التقاضى عن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية إلى إهمال رمز هذه المؤسسة وخطابها . فقد لاحظ بلد وعشاري مثلًا الدور التحريرى للحكامات ، وهن الشاعرات المغنيات المشيرات لحمة القتال بين القبلية ، فى مذبحة الضبعين . وهو دور لم يخل منه أى مشهد من مشاهد الصدامات القبلية . فقد لاحظ عبد الوهاب عبد الرحمن نشاطاً عمائلاً للحكامات فى نزاع المسيرية الحمر والدينكا / نقوك . فقد ضيقن الحكمات على بابو ثور ، زعيم الحمر ،

للانتقام من هجوم شنه الدينكا على المسيرية الحمر . ويؤيد روایة عبد الوهاب عبد الرحمن ما سجله بلد وعشاري من تمثيل بجثث القتلى من الدينكا في مذبحه الضبعين . وهو التمثيل الذي سماه بلد وعشاري بـ (القتل الطقسي) ، والذى تعرض فيه الحكامات خلال أداتهن للإهاب مشاعر الحرب عضواً أو آخر مقطعاً بين جثث القتلى . ومن شأن العناية بالحكامات ودورهن في القتال والقتل الطقسي في النزاعات القبلية أن يسوقنا إلى فحص دلالات خطابهن لفظاً وإيقاعاً وفعلاً ، والذى يحوى شهادات مهمة عن ديناميكية المؤسسة القبلية العسكرية .

وتصف بين هاردن استخدام الدولة السودانية لـ (المليشيات القبلية) ، في حربها ضد قوات الحركة الشعبية ، بأنها الحرب بأدنى تكلفة . وليس هذا صحيحاً وحسب بل إن هذه الحرب الرخيصة ظلت أداة تاريخية تلجم لها الدولة السودانية مع قوى البايدية السودانية الخارجية على سلطاتها . فغالباً لم يكن في مقدور هذه الدولة أن تطال تلك القوى في بواديها المستقلة المستعصية . وكثيراً ما وجدت تلك الدولة نفسها مضططرة للتحالف مع دول أخرى في نفس البايدية لها خصومة مؤكدة مع تلك القوى الخارجية على الحكومة . وهذه الخصومة هي التي تجعل حلفاء الحكومة حريصين على ملاحقة الخارجين على الحكومة ، وتروعهم في بيته لا قبل للدولة لشقها وفرض أدوات سيطرتها عليها .

وأستطيع من خبرتى بتاريخ عرب الكبايس بشمال إقليم كردفان أن أدلل على رسوخ نسق تحالف الدولة القاصرة مع نظم اجتماعية وسياسية أدنى مثل القبيلة والطائفية لتصفية معرضيها في بيئات البايدية والهوماش المستعصية . فقد طلبت الإداره التركية في السودان (١٨٢١ - ١٨٨١) من بعض فروع الكبايس أن لا يهبطوا مع بقية الكبايس إلى النهر فى موسم الصيف ، ليقيوا بجهات الصافية ونواحيها بشمال كردفان لردع أعراب دارفور وبنى جرار ، خاصة الذين كانوا يقطعون طرق القوافل بين كردفان ودارفور . وواضح أنه لم يكن خاف على تلك الإداره قوة إغراء هذا العرض على الكبايس . وبين الكبايس وبين جرار عداء مستحكم انتهى بتجريد بنى جرار من دارهم بشمال كردفان ، واحتلال الكبايس لها ولياذ بنى جرار بدارفور . والأكثر إغراءً في هذا العرض هو إباحة الإداره التركية لقروع الكبايس المأمورة بمطاردة بنى جرار الغاثم الذى تجنبها من قتالها لبني جرار وقبائل دارفور .

ووظفت دولة المهدية (١٨٨١ - ١٨٩٨) خصومات الكبايش في حملتها لاخضاع الكبايش وكسر ثورتهم . فقد استخدم الخليفة عبد الله زعماء وقوى من قبائل حمر ودار حامد والكوناهمة وبين جرار ، وهى القبائل ذات الشارات على الكبايش ، فى طور أو آخر من أطوار حربه وملاحقته للشيخ صالح فضل الله ، زعيم الكبايش المعارض ، حتى قضى عليه وعلى ثورته .

وتعافت الحكومة الإنجليزية مع الكبايش خلال العقود الأولين من هذا القرن ، حين تطابقت استراتيجية الحكومة في حصر وضبط السلطان على دينار ، سلطان دارفور ، مع استراتيجية الكبايش للتوسيع غرباً حتى مطالع حدود دارفور الشرقية . ولأن الكبايش كثيراً ما يخاطرون في نواحي دارفور المعادية ، أصبحوا في نظر الحكومة حراس الأحراس الغربية ، والمصدر الرئيسي للمعلومات الرسمية لما يجري هناك . فحين يغزوا الكبايش قبائل دارفور فمن الممكن توسيع ذلك على أنه انتقام لما يكون قد وقع عليهم من تلك القبائل . ولم تشجع الحكومة السودانية غزوات الكبايش في العلن ، ولكنها متواطئة في تفهم دوافعها ونفعها له على أية حال . ولذلك تجد الحكومة السودانية نفسها بحاجة إلى اتخاذ خطوات حاسمة لزجر الكبايش ، وهو زجر كان سيصعب على الحكومة ومؤكداً أنه قليل الأثر .

وгин قررت حكومة السودان إزاحة السلطان على دينار عن حكم دارفور وضم دارفور للسودان كان للكباش موقع في خطة الإبعاد والضم . وقد زودت الحكومة فرسان الكبايش بالسلاح والعتاد . ومع أن دور الكبايش لم يكن كبيراً في الحملة إلا أن فرسان الكبايش فتحوا دارفور من الشمال بينما دخلت قوات حكومة السودان من الوسط .

ومن المهم التذكير أن استخدام الدولة للمؤسسة القبلية العسكرية في حربها للحركة القومية الجنوبية تكتيك حكومي قديم . فقد عبأت حكومة الفريق عبود (١٩٥٨ - ١٩٦٤) قبائل المورلى في الجزء الجنوبي الشرقي من السودان لقطع الطريق أمام وصول قوات الأبيان الأولى إلى مناطق القبائل النيلية من مركز قوتها في شرق الاستوائية .

* * *

الهوامش

- (١) سليمان بلد وعشاري أحمد محمود . مذبحة العصرين والرق في السودان ، الخرطوم ١٩٨٧ . ص ٦٥ .
- (٢) نفسه ٦١ ، والزيقات طائفة من عرب البقارية الذين يسعون البقر وتحملهم رحلاتهم الصيفية مع ماشيتهم جنوباً إلى بحر العرب إلى خلطة في المرعى بجماعات الدينكا والتور والشلك من الجنوبين السودانيين . والدينكا هي الجماعة الأوسع من جنوبى السودان وإليهم يتعمى العقيد جون قرنق زعيم الجيش الشعبي لتحرير السودان . والظن أنهم جند هذا الجيش ودعاته .
- (٣) نفسه ٣ ، ٦١ ، ٥٧ .
- (٤) سودان تايمز ٩/١٠ ١٩٨٧ .
- (٥) بلد وعشاري صفحات ٢ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٨ .
- (٦) نفسه ٦٥ ، ٨٧ .
- (٧) سودان تايمز ٩/١٠ ١٩٨٧ .
- (٨) نفسه ٩/٢٠ ١٩٨٧ .
- (٩) بلد وعشاري صفحات ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٧ ، وسودان تايمز ٩/١٠ ١٩٨٧ .
- (١٠) بلد وعشاري صفحات ٦٤ ، ٦٤ ، ٧٢ ، ٧٢ ، وسودان تايمز ٩/٢٠ ١٩٨٧ .
- (١١) بلد وعشاري ص ٨٧ .
- (١٢) نفسه ٧٩ وسودان تايمز ٩/٢٠ ١٩٨٧ .
- (١٣) بلد وعشاري ، ص ٧٣ .
- (١٤) نفسه ، ٧٩ .
- (١٥) نفسه ، ٧ .
- (١٦) سودان تايمز ٩/٢٠ ١٩٨٧ .
- (١٧) نفسه .
- (١٨) بلد وعشاري ، ص ٧٩ .
- (١٩) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٠) سودان تايمز ٩/١٠ ١٩٨٧ .
- (٢١) نفسه ٩/٢٠ ١٩٨٧ .
- (٢٢) بلد وعشاري صفحات ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .
- (٢٣) سودان تايمز ٩/١٠ ١٩٨٧ .

- (٢٤) بيلدو وعشاري ، ص ٧٣ .
- (٢٥) الأيام ١٦/٩/١٩٨٧ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) الأيام ١٥/٩/١٩٨٧ .
- (٢٨) انظر كلمة الدكتور الواثق كمير في جريدة الأيام بتاريخ ٢٥/١٠/١٩٨٧ . ورد ممحوب التجانى عليه في الأيام بتاريخ ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٢٩) بيلدو وعشاري .
- (٣٠) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ .
- (٣١) عبد الله إدريس متاوي ، الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ ، ومحمد برشم محمد وحامد أحمد محمد ، الأيام ١٨/١/١٩٨٨ ، ممحوب محمد صالح ، الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/١٩٨٨ .
- (٣٢) الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٣٣) نفسه .
- (٣٤) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٥) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/١٩٨٨ .
- (٣٦) نفسه .
- (٣٧) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٨) سوزان ميروز وايقور كويترف ، الرق في أفريقيا (بالإنجليزية) ١٩٧٧ ، ص ١٣ .
- (٣٩) نفسه .
- (٤٠) سودان تايمز ٢٩/٣/١٩٨٨ .
- (٤١) وهي واقعية نظر بصعيتها . فانتظر كيف سلك الأستاذ عبد الله آدم خطأ طريراً طريراً إليها ، وهو يستعرض كتاب بيلدو وعشاري حيث قال : إن وضعية بعض الأطفال والنساء من الدينika قد تغيرت وصارت أقرب إلى القهر فيما يشبه أصداء عابرة مما أسماه الكاتبان بـ (الرق في السودان) السياسة ٢٠/٩/١٩٨٧ .
- (٤٢) عشاري أحمد محمود ، المسألة الثقافية في خطاب السودان الجديد ، وهي الورقة التي تقدم بها في المسألة الإنجليزية إلى مؤتمر الدراسات السودانية : ماضيها وحاضرها ومستقبلها الذي انعقد في الخرطوم في يناير ١٩٨٨ .
- (٤٣) نفسه . ومنبحة الفسرين هي الواقعية المؤسفة التي كانت موضوعاً للكاتب عشاري وبيلدو . والضمين هي حاضرة جماعة الرزقيات . ويضيف إلى هذه الواقعية تسليح المليشيات الإرهابية بين القبائل العربية والمنف اللئقي على الجماعات السودانية الإفريقية في وسائل الإعلام ، وخرق الاتفاقيات مع الأحزاب الجنوبية واختراع التهم ضد أفراد جماعات سودانية بعينها ، وانتشار

- الخوف المنصرى والكراءية الإثنية ضد الجنوبيين النازحين من ويل الحرب . فالررق فى قول عشارى ، يصبح ممارسة ثقافية بواقع طبيعة النظام الاجتماعى الذى يمكن السلطة لجماعة ثقافية معينة تماكيناً تسترق به الجماعات الثقافية الأخرى .
- (٤٤) سودان تايز ١٩٨٧/٩/٧ .
- (٤٥) أحمد محمد حامد وآخرون ، الضعين : أحداث وحقائق . الخرطوم ١٩٨٧ ص ١٨ .
- (٤٦) (٤٧) عبد الوهاب عبد الرحمن النزاعات القبلية : خلفيات لصراع الحمر والدينك نقوكلك . رسالة ماجستير في الإنجليزية جامعة الخرطوم ، ١٩٨٢ ، ص ٢٥٦ .
- (٤٨) (٤٩) أحمد محمد حامد ، ص ٢٠ .
- (٥٠) (٥١) عبد الوهاب عبد الرحمن ، ص ٣٩٢ .
- (٥٢) (٥٣) بلدو وعشارى ، صفحات ٤٥ - ٤٧ .
- (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٥١٠) (٥١١) (٥١٢)
- الرأي ١٩٨٧/٩/٣ . نفسه ١٩٨٨/٤/٣ . سودان تايز ١٩٨٧/٩/٢٢ . الآيام ١٩٨٧/٩/٢٢ . نفسه . مجلة البلد ، ١٩٨٨/٤/١٣ . نفسه .
- السياسة (السودانية) ١٩٨٨/٤/١٠ . سودان تايز ١٩٨٧/٩/١٣ . الآيام ١٩٨٧/١٠/١ . نفسه .
- الرأي ١٩٨٧/٩/١٦ . نفسه .
- الآيام ١٩٨٧/١٠/١ . نفسه .
- الآيام ١٩٨٧/١٠/١٠ . نفسه .
- الآيام ١٩٨٧/١٠/١٣ .
- معان عاطفية وتاريخية حادة . الآيام ١٩٨٨/١/١٣ .
- الآيام ١٩٨٨/١٠/١٠ . نفسه .
- الآيام ١٩٨٨/١٠/١١ .
- بلدو وعشارى ، ص ٦٣ .

في آخر عام ١٩٨٧ اصطدم عميد كلية القانون بجامعة المخرطوم مع طالب من الاتجاه الإسلامي ، الفضيل الطلابي للجدة القومية الإسلامية ، وهو الاصدام الذي تفاقم وانتهى إلى إغلاق الجامعة . فقد كان من رأى العميد أن الحفل الذي كان يعده له الطالب في ميدان كليته مما يخرق القواعد المتفق عليها بين الجامعة والطلاب حول منع الموضوعات « التجمهر واستخدام مكبرات الصوت » سحابة يوم الدرس . وكانت بين جماعة فاضلة من الأساتذة ، على رأسها البروفيسير الضرير ، انتدابها مدير الجامعة ، لبحث العنف بين الطلاب . وقد نظرت في وثائق المواجهة بين العميد والطالب ، وصداها في الصحف ودوائر الجامعة ، ورفعت تقريراً باسمى إليها أشره هنا .

مدخل
إلى العنف
في
جامعة
الخرطوم ..
ومخرج
منه

نظريّة الاحترام المُشروط للأستاذ :

نشأ الموقف الذي تعطلت الدراسة في الجامعة بسببه في نوفمبر ١٩٨٧ ، مباشرة عن ما نسميه حدث كلامي Speech act . وهو حدث كلامي بين معلم وطالب كان من المفترض أن تنظم صدور العبارة فيه ، من حيث مبناتها ومحتوها ومراعاة الترتيب Hierarchy فيها ، أعراف نحسب أنها مستقرة على نحو ما . وقد صار من باب المجاز إجمال أدب الطالب في بيت شعر :

قم للمعلم وفه التجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

هو الأدب الذي نبه إلى بدايته بيان مكتب التوجيه والإرشاد لعمادة الطلاب بالجامعة بتاريخ ١٠/١١/١٩٨٧ . كما أخذ بيان المدير (١٦/١١/١٩٨٧م) على سلوك الطالب انحرافه عن السلوك المتوقع من طالب جامعي في توقيير المربى وتبيجيـل الكبار . وقد توفـرت كلمة الدكتور

محمد سعيد القدال في جريدة الأيام (١٩٨٧/١٢/٢٧) على تقصي أدب العلم ، في إطار ما أسمته (احترام الكبير في مجتمعنا) .

نحتاج في هذا البحث إلى صورة أدق تفصيلاً لما وقع بالفعل بين السيد عميد القانون والطالب : الوضع الذي تبادل فيه العميد والطالب الكلمات ، وتكتوريه واستجاباته ، النبرة التي قيلت بها العبارات وتفاقمها ، هل استخدمت الأيدي في التزاع حول خيمة المناسبة السياسية ، ومتى ؟ وهل استخدمت الأيدي في توضيح الحاجة .. وهلمجرا ؟ إن هذه البيانات مهمة جداً للدراسة الحدث الكلامي في تفاصيله وتفاقمه وتحليل المقاصد الكامنة والظاهرة فيه . كما نحتاج إلى دراسة الظرف العام الذي وقع فيه الحدث الكلامي ، فتحليل طائفية الجبهة القومية الإسلامية للذى جرى بالجامعة مثلاً ينصب على أن عميد القانون (ومن خلفه اليسار السياسي) بفعله إنما كان يتشفى منهم لنصرهم القريب الكبير في انتخابات الطلاب بالجامعة . بمعنى آخر ، فالعميد لم يكن ينفذ اتفاقاً لوقف الفضوضاء بالجامعة وإنما كان يمارس كيداً سياسياً .

فما ينقض الروايات المتداولة عن حادثة الفعل الكلامي ، أنها كتبت إما في سياق تبرير الفعل في نظر المناصرين للطالب (جريدة الرأي ١٩٨٧/٨/١٢ ، جريدة ألوان - لا تاريخ بالقصاصية التي عندي) أو في سياق تخطئة الطالب في نظر خصوصه على الضفة السياسية الأخرى (جريدة الأيام ١٩٨٧/٨/١٢) . أضف إلى ذلك تناقض رواية حتى طرف اتحاد الطلاب ومناصريهم . فحسين خوجلي ، محرر ألوان المائة إلى الجبهة القومية الإسلامية ، في مقاله (عميد القانون يؤمن بحقيقة الضرورة) بجريدة ألوان يقول : «إن عبارة التحدى (حتى لو جاء المدير) مما قاله الطالب لعميد القانون وجهًا للوجه . بينما تقول الرأية ، لسان حال الجبهة القومية الإسلامية ، (١٩٨٧/٨/١٢) أنها مما قيلت لعميد الطلاب الذي دخل المعرض ، بينما بقي عميد القانون عند المدخل على مسافة (١٥) خمسة عشر متراً . أضف إلى ذلك قول جريدة ألوان إن عميد القانون هو الذي جمع بطاقات الطلاب ، بينما قالت جريدة الرأية إن الذي كان يقوم بذلك هو عميد الطلاب » .

من ردود فعل صحافة الجبهة القومية بدا لي أن مسلماتنا عن أعراف الفعل الكلامي بين المعلم والطالب قد تعرضت لشيء من إعادة التفكير ، إن لم تكون إلى زعزعة .

مثلاً لم يعد المعلم سيد المؤسسة التعليمية حين لم تعد تلك المؤسسة تقتصر على التعليم وحسب ، واكتسبت بالزمن وظيفة التغيير السياسي . فقد استنكر كاتب بجريدة الرأي بتاريخ (٢٦/١١/١٩٨٧) توالي بيانات إدارة الجامعة عن دور الجامعة في النضال الوطني ، وفي تفجير الثورات . وقال : «وكأنها (أى إدارة الجامعة) هي التي كانت تقودها وليس الطلاب مثيلين في اتحادهم الذي يُتهم بسوء الأدب اليوم » . وهذه عينة في نزاع الأهمية في الجامعة الذي جرى في إطاره الحديث الكلامي موضوع النظر .

روج بعض كتاب صحف الجبهة القومية الإسلامية إلى نظرية مؤداتها أن احترام الأستاذ مشروط ، فلا احترام لأستاذ ثبت عما أسموه تقاليد الأمة . كتب أحدهم في جريدة الرأي بتاريخ (٢٦/١١/١٩٨٧) :

(إن الشيوعيين وأمثالهم من الأساتذة المتبنين عن قيم هذه الأمة والذين أضاحى لاواهم للغرب في أسلوب حياتهم وما كلهم ومشريهم ومارسة حياتهم الطبيعية؛ لا يشرفون الجامعة) .

وكتب حسين خوجلي في كلمته (التي ضاعت على تاريخها بجريدةألوان) بوضوح كاد أن يسمى فيه الأسماء :

«أخيراً : فإن الجميع مطالبون باحترام العلم والعلماء ، حتى لو كان هذا العالم فاجراً أو كافراً أو سافراً أو (إنه التحق بجيش قرنق) أو حتى أنه أساء إلينا وادعى أننا نمارس الرق في السودان » .

والذي التحق به «جيش قرنق» أى الحركة الشعبية لتحرير السودان ، هو الدكتور لام أكول المحاضر بكلية الهندسة والقائل بمارسة الرق ، هما دكتور عشاري أحمد محمود ودكتور سليمان بلدو اللذان أصدرا كتاب ملحة الضعين والرق في السودان (١٩٨٧) ، وهو الكتاب الذي أفردنا له فصلاً في هذا الكتاب .

ولا غلط ، أن نظرية الاحترام المشروط للمعلم مما يهدم الأعراف المفترض أن تحكم علاقه المعلم وطالبه .

عنف الجامعة المضاد:

يجدر بنا أن نصرف شكوى اتحاد الطلاب عن تعنيف الجامعة له كنوع من اللجاج .
فعنف المؤسسات مانبه له الدكتور عبد الماجد بوب (جريدة السياسة ٢٤ / ١١ / ١٩٨٧ م)
حين أخذ على جامعة جويا محاسبة طلابها بما تجاوز لائحة محاسبة الطلاب وقال : « إن
العقوبات التي أصدرتها إدارة جامعة جويا في حق طلابها تمثل في حد ذاتها شكلاً من
أشكال العنف ». فالواضح أننا نغير في مؤسساتنا الجامعية بفترة مضطربة تسيطر الجامعة فيها
أيضاً إلى العصا الغليظة .

أخذ اتحاد الطلاب ، الذى يسيطر عليه الاتجاه الإسلامى ، ومناصروه من الجبهة
القومية الإسلامية هذه المأخذ على إدارة الجامعة :

(١) أن عميد القانون قد تصرف كخصم ولم يلطف وضعه كأستاذ من سلوكه . فهو لم
يقبل حتى عرض الاتحاد بأن يعتذر الطالب المسيء لتفادي تعقيد الموقف .

(ب) أخذ اتحاد الطلاب على أداء العمادة حيالهم مايلى :

أولاً : عنف اللغة فى مثل ما ورد فى مذكرة رفعتها العمادة إلى مدير الجامعة جاء
فيها :

« فإن قرارات العمادة التى لا تعجب فتية الاتحاد تنقض بليل من قبل سيادتكم استجابة
لرغبة فتية ، لم يزالوا فى طور الإعداد والتدریب يتميزون بعدم الدراسة والخبرة الكافية ،
وهذا أمر طبيعى فى أناس لم يزالوا فى طور التلقى » .

وكذلك :

« إن الطلاب يعلمون يقيناً عدم إمكانية تفتيذ العقوبة ؛ ولذلك فقد أصابهم الكثير من
الصلف والغرور » .

وعلقت جريدة الرأى على ذلك بقولها :

(لقد كان يوسع أسرة العمادة أن تعرف عن هذه الكلمات وتقول كلمات أكثر رصانة
من هذه وأكثر عفة وظهرأ ، وكان بإمكانها أن تقترح مقترنات إيجابية بناء ، بدلاً من
مقترنات تغوص فى وحل الانتقام والتشفي) .

وقال بيان اتحاد الطلاب (١٤/١١/١٩٨٧م) عن مذكرة العمادة بأنها شائنة «حضرت فيها كل أقوال التجريح والإساءة لطلاب الجامعة وجهازهم النقابي».

ثانياً: عنت ردة الفعل مثل طائفية التوصيات العقوبية والإجرائية التي وردت في بيان أسرة العمادة (٨/١١/١٩٨٧م):

١ - التوقف عن التعامل مع اتحاد الطلاب حتى يعود الانضباط إلى الجامعة.

٢ - عودة لائحة محاسبة الطلاب بعد التعديل واشتراط توقيع الطلاب على الالتزام بضوابطها.

٣ - تأسيس شرطة جامعية.

٤ - عدم تعيين أي طالب متخرج إلا بعد شهادة حسن سير وسلوك ، وتفويض المشرف لتضمين ملف الطالب الإنذار بسوء السلوك «الشىء الذي يشوه ملف الطالب ويعوق تعينه».

٥ - التعجيل بإعادة النظر في نظام الإعاشة القائم الذي أصبح مجال مزايدة طلبية ، وعنصرًا أساسياً لعدم الاستقرار الأكاديمي بالجامعة.

ثالثاً: ولم يستسغ الاتحاد وصف بيان لجنة العمداء له بأنه «فتحة من الطلاب» وليس «مثلاً» للطلاب كما ينبغي (بيان اتحاد الطلاب /١٩٨٧/١١/١٩).

يجري بين الأساتذة والطلاب ، منذ ١٩٨٠م تقريباً ، نزاع معلن ومستمر حول ما يمكن تسميته بـ«السلطة الأكادémie». ودار هذا النزاع حول محورين . أولهما حول من هو صاحب الصوت الأعلى والمسموع له ، فيما عرف بمعركة «مكبرات الصوت» والحدود التي اختلطت فيها بين الساحة الأكادémie والسياسية . وثاني هذه المحاور هو من الذي يقرر بشأن توقيت الامتحانات .

في شأن محور الضوضاء - أي استخدام الطلاب لمكبرات الصوت في مناسباتهم السياسية خلال ساعات المرس - هدد أساتذة كلية الآداب بالتوقف عن تدريس (أو توقفوا بالفعل ، لأذکر) ، في ١٩٨٠م أو نحوه ، وتدخل المدير لإثنائهم عن التوقف وبعد بعمل شيء يرفع ظلامتهم . وقد انتهت النزاع باتفاق الجامعة والطلاب على تقسيم مقبول للساحة الأكادémie والسياسية في الجامعة . فقد وافق الطلاب أن يكتفوا عن الدعاوة بالمكبرات في

المساحة الأكاديمية طوال الوقت المفترض أن يكون صوت الأستاذ فيها محاضراً أى حتى الساعة السابعة مساء ، على أن يزأول الطلاب الدعوة باليكروفونات فيما بعد ذلك . كما جرى اتفاق عام بنقل النشاط السياسي إلى دار اتحاد الطلاب النائية بالتدريج . والواضح أنها اتفاقيات هشة ، فالطلاب التسليسيون لا بد أنهم حريصون على استدامة نشاطهم في ساحة الكليات طوال اليوم ؛ حيث فرصتهم لاسمع صوتهم أكبر . وهي فرصة ستقل كثيراً إن قصرت نشاطهم على آخر المساء أو رحلوا به إلى دار الاتحاد . وعدم ثبات الجامعة على منهج حازم معلوم في مسألة الضوضاء ما نعاه الطلاب . فقد أخذ اتحاد الطلاب (جريدة الرأي ١٢/٨/١٩٨٧) على عميد القانون ما عده تعتنقاً وغلواً ، حين أصر على إزالة المعرض المعنى ، وجاء في البيان أن العميد منع إقامة المعارض في كلية حقاً ، ومع ذلك أقام الطلاب ثلاثة معارض قبل المعرض موضوع التزاع بيدان كلية القانون . وقد قام مدير الجامعة بافتتاح إحداهما (وهذا كله بعد إعلان عميد الطلاب عن حظر استخدام ميدان كلية القانون) . فالواضح أن الطلاب تصرفوا في هذه الحالة بانطباع أن الجامعة غير جادة ، وهو انطباع لا يأس به في مثل هذه الملابسات .

وكان عنصر توقيت الامتحانات محوراً لمواجهات جادة بين الطلاب وبين الأساتذة في كليات الهندسة والأداب والزراعة عام ١٩٨٥ ، وفي كلية الزراعة عام ١٩٨٧ . وواضح من محاضر الاجتماعات الرسمية كيف عقد الأساتذة العزم (بعد تنازلات صغيرة للطلاب بشأن تأجيل موعد الامتحانات) أن يكون القرار بشأن الامتحانات قراراً يied الأساتذة في هيئاتهم المقررة . وفي احتلال الطلاب للكليات وتغزير الامتحانات في كلية الزراعة عام ١٩٨٧ إنثر تشدید أساتذتها على حقهم في تحرير موعد الامتحانات مؤشر على واقعية هذا التزاع الذي تتحدث عنه بين الطلاب والأساتذة .

إجراءات ضد العنف أم سياسة تجاه العنف :

إن الحاجة إلى إجراءات تصون النظام في الجامعة غير خافية . وإن معظم ما نقترحه الآن من إجراءات ما هو إلا إعادة إنتاج لما سبق أن اقتربه الأساتذة ، بعد أزمات جامعية سابقة (انتظر مثلاً توصيات مجلس كلية الزراعة عن الأسس والضوابط بإعادة فتح الجامعة بتاريخ ٢٨/٢/١٩٨٥) . غير أنه ينبغي لأنرken إلى هذه الإجراءات وحدها بوصفها المفتاح السحرى للمشكلة . فحين نطمئن إلى هذه الإجراءات فإننا إنما نجعل منها حلاً وحيد

الجانب هو صورة الأساتذة لما يبغى أن يكون عليه الاستقرار في الجامعة بإعمال لاقتراحات الطلبة لما يريدونه لأنفسهم وجماعتهم .

يقتضينا البحث عن حل جذرى لاستقرار الجامعة ملائم لكل أطراف الكيان الجامعى أن نأخذ فى حسابنا ، بجدية ، صورة الطلاب لدورهم وحجمهم فى الجامعة . فالطلاب مثلاً على قناعة أن جهادهم التاريخى هو الذى جعل السياسة ممارسة عادلة فى الحرم الجامعى . وأن الأساتذة ، الذين جاءوا إلى هذه الممارسة بأخره ، لابد أن يعترفوا للطلاب بهذا السبق . وتبعد هذه القناعة جلية حين يتحدث الطلاب إلى أنفسهم . ففى لقاء اللجنة النقابية للاتحاد بالطلاب ، حسبما نقل الحرس الجامعى بتاريخ ١٨/١/١٩٨٧ ، رفضت اللجنة « حظر ومصادرة النشاط الطلابى ونقله للدار » أو دار الاتحاد » مؤكدة « أن الاتحاد قادر لصد قرارات الإدارة وحماية مكتسبات الطلاب » ، وهذا حديث قوة وسلطة . وقد نحسب هنا وعيًا زائفًا إلا أنه له سند فى تاريخ الحركة الطلابية على أية حال . والوعى الزائف مما يصنع المواقف التاريخية أيضًا .

تحدث من الجهة الأخرى إدارة وأساتذة الجامعة عن نقل النشاط السياسي إلى دار الاتحاد بما يوحى بأنها رجاء أرادت بذلك (كرتهة : من كرتينية أى الحجر الصحي) ذلك النشاط . وعلى تأكيد الجامعة وأساتذتها لتقديرهما الجزيل للنشاط السياسى للطلاب (بيان لجنة العمداء ١٩٧٨/١١ ، بيان الهيئة النقابية لأساتذة الجامعة ١٩٨٧/١١) ، إلا أنها بحاجة - ولا يزالان - إلى النظر براجحية إلى ذلك النشاط . فعليهما في المبدأ أن ينظرا إلى ذلك النشاط كمصدر من مصادر حيوية وفتح و Reputation للطلاب . والانشغال بالوطن عند الطلاب مما توصل إليه الدول المجاورة للعمل السياسي بأشكال اصطناعية مثل دروس التربية الوطنية والمعسكرات التحشيدية .. إلخ . إن لكل جامعة في بلد ميزة . ولعلم ميزة جامعة الخرطوم أن خوضها في السياسة قد أضحت خصيصة من أدخل خصائصها . ودليلنا الباهر على ذلك أن ثورتين موفقتين من أجل الديمقراطية في ١٩٦٤ م ١٩٨٥ ، قد جرت إدارتهما من دارأساتذة الجامعة .

إن ابتدال العمل السياسي حق مثل اعتداله ، وعلى الجامعة أن تتوصل بالسياسة نفسها بأمل رفع ما تظنه ابتدالاً في العمل السياسي بين الطلاب . فال واضح من مفاوضات إدارة

الجامعة مع الطلاب أن الطلاب ، على دفاعهم المستميت عن الممارسة السياسية غير مشروطة الذي انتزاعه بكافحهم ، ميالون إلى المساومة في مدار هذا النشاط وتوقيته في أروقة الجامعة . فالجامعة هنا محتاجة في الأساس إلى إدارة مثل هذه المفاوضات ، للوصول إلى اتفاقات ، ثم موالاتها بحمية تنفيذية متماسكة . فليس من علامات حسن الإدارة أن يُنصح المدير بافتتاح معرض مقام في خيمة بكلية القانون بعد صدور تعليمات الجامعة بعدم قانونية هذا العمل . فهذا الخرق المتبادل للاتفاق ليس نوعاً من قصور الإدارة فحسب ، بل هو أداء ، لا يساعد التوجيه السياسي للطلاب حين يتعلمون مبكراً أن الاتفاق أمر غير جدي ، وأن التوصل منه غير مستذكر .

علينا أن نحدّر مناقشة منزلة الأستاذ في الجامعة بشكل حقوقى ، أى من زاوية افتراض ثابت بأن شغل الجامعة الأكاديميات ، وأن الأستاذ - كاهن هذا الشغل - مستحق للتجليل من غير نزاع . لقد أشرت فيما مضى إلى أن هذه المنزلة قد أصبحت مثار اشتراطات وتشكيكات من نفر من الطلاب ومناصريهم . علاوة على أن الجامعة قد اكتسبت في العقدين الأخيرين وظيفة سياسية أضحت من العسير فصمها من توقعات الطالب لفرص ممارسته في الجامعة . وأفضل السبل لمعالجة ما أثير عن الأستاذ وتقليم صلاحياته في القرار يبدأ بالاعتراف بأن الإصرار على المنهج الحقوقى سيتيهي بنا إلى الإجراءات المضحة وتعليق كل الحل على تنفيذهما . ومن شأن الثقة المفرطة في الإجراءات أن تقودنا إلى ما أسميه (عنف الجامعة) تجاه الطلاب والذى أوردنا عينات منه فيما سبق من حديث .

فأفضل السبل في نظرى أن نقتصر بأن فى تشديدنا على الطابع الأكاديمى للجامعة ربما مجرى مفاوضة مستمرة مع الطلاب للاقتناع معنا بصواب هذا التوجيه . فثلث الطلاب ، الذين تقدّر أنهم النشيطون في السياسة ، ربما يقتنعوا في داخلهم بذلك ؛ ولذا لا يرون غضاضة في رفع صوتهم فوق صوت الأستاذ ، ليقدموا علماً بديلًا . ومعلوم أن الأكاديميات لا تترك نفسها مجردة ، وإنما خلال أداء محكم بإمكانيات مساعدة مثل استقرار الأستاذ ، وحفظ الصلة بين الطالب والأستاذ ، ونمو المكتبة والمعامل وغيرها . وكلها عناصر شكونا مراراً من قصورها . فليس مستغرباً إذاً أن تؤثر تلك العوامل على الأداء الأكاديمى ، مما يتربّى عليه تضاؤل جاذبية الأكاديميات . الجامعة بحاجة إلى مراجعة دقيقة لذلك الأداء حتى ينهض كالمحتوى المقدم والمنظم للحياة الجامعية .

لامهرب من مواجهة حقيقة أن هذا الجيل هو ابن ظروف حكم فردي ، تكيف فيها استخدام اللغة بمقتضيات ذلك الحكم . إن قولنا بأن هذا جيل «**نميري**^(١)» الظروف لا يطعن في سلامة حسه ومعرفته ومارسته السياسية . ولستأنيزد من هذا غير القول : إنه قد ترعرع في بيئة لغوية طبعها نظام حكم الفرد بطاعة قوى .

ومن المؤسف ، أن يترب على مصادره الديقراطية خارج الحرم الجامعي تطور ضار بالديمقراطية في شقها التربوي داخل الحرم الجامعي ، وذلك حين اختار الطلاب عام ١٩٧٢ م أن يدبروا اتحادهم وفقاً لـ(الانتخاب الحر) بدلاً عن التمثيل النسبي^(٢) . ولا بد أن نقرر أن تلك كانت خسارة سياسية وتربوية كبيرة بغير تصيد للجهة أو تعقب للمتسبيين في ذلك . فقد فقدت الجامعة بذلك منبراً مفتوحاً ذا نسب محسوبة في التمثيل والتعبير ، لإدارة حوار الطلاب السياسي والاجتماعي والاقتصادي بشأن شؤونهم وشأن الوطن . وهو منبر ينقى التعبير والمفاهيم من الشراسة والاستغلاق على نفسيهما حين يشرط عرضها كحجج مقتنة جذابة أو كعناصر للمساومة مؤلفة مع غيرها إن لم تلق كل القبول .

ويفقدنا هذا المثير التربوي المهم سيطر على الاتحاد إتجاه فكري واحد . وسيطرة هذا الإتجاه بالذات منذ ١٩٧٢ م (إلا في حالات شاذة سيطرت فيها تحالفات هشة مضادة لذلك الإتجاه) مما يستحق أن يدرس في موضوع ولغرض آخرين . ومع الاختلاف فقد ساد الرأي الواحد بين الطلاب ، كما ساد الرأي المليبوى على نطاق الشعب الأوسع .

إن شر ما جبله نظام الطاغوت النميري على التعبير اللغوي هو شقة إلى قسمين :

١ - قسم حاكم اللغة فيه عدوانية ، إما بالتطبيل للحاكم أو بالشتائم أو بالغمز واللمز أو التهديد القبح أو الخداع . والتعبير في هذا الشق غالباً ما كان (مجهول المؤلف) في خطب النميري خاصة . فقد كان إنشاء هذه الخطب من عمل شيع الاتحاد الاشتراكي

(١) نميري هو الرئيس السابق للسودان بين سنة ١٩٦٩ وسنة ١٩٨٥ . ونميري قنن حكم طاغوت الفرد .

(٢) كانت انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم تدار حسب مبدأ التمثيل النسبي الذي يضمن تمثيل ألوان الطيف السياسي بالجامعة ، كل حسب نقل الأصوات التي ينالها . وحين اختار الطلاب مبدأ الانتخاب الحر في ١٩٧٢ توفرت إمكانية أن يكتسح تنظيم واحد انتخابات الاتحاد . وبالفعل ظل الإتجاه الإسلامي يحتكر بالانتخابات هيئات اتحاد الطلاب ، منذ ١٩٧٢ وحتى ١٩٨٩ ، إلا في سنين قلائل شاذة .

والدولة تبى فيها أفكارها وتخلص من المتأفسين باللغة الغامزة الالامزة . وكثيراً ما خدمت هذه اللغة كمقدمات (لانتقلابات القصر) التي تعاقبت في الدولة النميرية .

٢ - قسم معارض اللغة فيه تأجيجية لقطة للفضيحة والإخفاق والتعبير فيها مجھول المؤلف أيضاً . وأهم قسمة في هذا الشق هو الريبة المطلقة في الخصم التي تصل حد الوسوسه . انظر إلى بيان الهيئة النقابية لأستانة جامعة الخرطوم (١٩٨٧/١٢/٢) واستخدامه المسرف كلمة (خطيرة) ؛ بينما ربما حلت محلها كلمات أو عبارات أقل إفراطاً مثل (جزافية) أو (غير مؤسسة) أو (خالية من الأدب) . فاللغة في هذا الشق تبدو أيضاً بغير بدائل تراعي مقتضى الحال في التعبير ، الذي هو مقصد البلاغة .

لقد لستنا في نقاش مضى^(٣) أهمية ورود اسم الكاتب أو رئيس تحرير الصحفية الطالية الحائطية ، حتى تلافى الشرور المرتبة على (مجھولية المؤلف) . فهذه المجھولية ، هي التي تجعل الكاتب في حل من المراجعة والمؤاخذة . فهو يكتب في قطيع من الكتاب . وفي هذه القطيعية تتزوى ملكته ، وقامته الفريدة ، فيخلع أدب الخطاب ويعبر مع العابرين .

بجانب مجھولية المؤلف يشكل اجترار التعابير والمفہومات في الكتابة مصدرأً من مصادر عنف اللغة . فإذا حلت أصول كلمة جريدة (آخر لحظة) الحائطية ، منبر الاتجاه الإسلامي الطالبي ، التي اشتهرت في سباب الأساتذة ، لوجدتها تختبر بإسراف من مخزون ثقافي وتعبيرى . ويصبح بذلك السؤال إن كان كاتبها قد عانى (في الدلالة الإبداعية السائرة لكلمة معاناة) قليلاً أو كثيراً في تمثيلها وصياغتها .

فقد جاء في تلك الكلمة ، أن الشيوخين والمنافقين من الأساتذة « يخططون وينفذون ويقضون الليالي الحمراء يأكلون ويسربون ويضعون ساقاً على ساق . يطلقون الضحکات العالية تلذذًا بسقوط ضحاياهم ، خفافيش الظلام ، تسمع في الليل لها حفيقاً ولا ترى إلا أشباحاً لكنها تباغتك بضربياتها » .

وفي هذه العبارة ، كما نبهنى صديق لنوى ، أصداء لا تخفي من أغنية سياسية (السن أحيد) للفنان حسن خليفة العطبراوي التي يصف فيها حياة « البرجوازيين » المترفة في مقابل حياة الكادحين :

(٣) كانت بحث دراسة العنف بين الطلاب قد ناقشت ضرورة أن تحمل المقالات في صحف الطلاب الجدارية أسماء كاتبها .

والترفون

يُزقون الليل

والجهاز ملتهب . . ينثر حياله نهد وجيد

وموائد خضراء تطفح بالنبيذ وبالورود

نهر من اللذات ، يكتسح المواتع والسدود

صخب الملايين الجياع

في اللاشعور حياتهم . . فكأنهم صم الصخور

وقد تضمنت قطعة آخر لحظة نحو خمس آيات . ولم تجر تلك الآيات مجرى الاستشهاد بها ، بل جرت في نسيج لغة الكاتب . ومن حق التربوى أن يتزعج حين يرى أن اجترار محفوظات طالبه قد غلب حتى أصبح القسمة الرئيسية فيما يكتب .

فالطالب يتحول بهذه القسمة إلى نظام ، اللغة عنده صيغ جاهزة معية تترامى عند قلمه بغير جهد للتحليل ، وإعادة التركيب ، والتفرد . وقد برع في هذه الحرفة النظمية المرحوم عمر الحاج موسى ، وزير الثقافة والإعلام فى أوائل دولة ثيرى ، الذى جعل منها أسلوبًا وحيلة .

ومن باب التعريف باللغة أيضاً اجترار مفاهيم (عامية) (في معنى الشيوع لا الابتذال) كأحكام مكتملة صالحة لتكون نبذاً . وعامية تلك المفاهيم ؛ مما يحصنها من إعادة الفحص ، والفقد ، والتقويم . والمقصود من الفحص ومقتضياته أن يتبع للكاتب أن يجدد معرفته بالمفهوم المعين ، بدلاً من الركون إلى الاعتقاد العامى فيه . وهذا التجديد مما يجعل الكتابة كدحًا خاصاً بمعنى ما . وسألتطرق هنا لمفهومين مخصوصين تسريا إلى حلبة الجدل ، حول ما جرى بالجامعة من قبل كتاب الجبهة الإسلامية لبيان هذه المسألة .

١ - كتب موسى على سليمان (الراية ٢٦/١١/١٩٨٧م) يقول :

(ولأن كان الرأى العام لا يعلم ، فإن الأسرة الجامعية تعلم أن بعض عمداء الجامعة الذين يدعون الأبوة التي تطبع بياناتهم زوراً وبهتانًا لا يعرفون لها معنى ولا مذاقاً ؛ لأن بعضهم لم يتأهل لذلك رغم بلوغهم من الكبر عتيّاً) .

والإشارة قوية هنا إلى عزوبية عميد كان طرفاً في الحادثة التي تمخض عنها ما تمخض . وتنظر هذه الإشارة إلى مفهوم عامي عن العزوبية . وهي إشارة ونظرة لثيمة جداً . لأنه بجانب الأبوة البيولوجية هناك (أبوات) جمة . فالمسيحية الكاثوليكية تقتضي عزوبية قسها لتخليص لهم (أبوة) الرعية . وقد استعرضت جريدة النهار السودانية مؤخراً كتاباً تناول العزاب بين الأئمة والروواة وأهل الكلام والحديث والفلسفة المسلمين وهي عزوبية لم تتف عنهم أبوتهم الروحية والثقافية . إننا مجتمع يربى أن يأخذ بالديمقراطية . ولكن تستقيم هذه الديقراطية وتقسو ، علينا أن نتسامح ويكتسح من التفهم مع أولئك الأفراد الذين يتخذون قراراً بالعزوبية . فهذا شأنهم أولاً وهو ليس شأن لنا ثانياً . فلا تعبر بالعزوبية إلا من ظن أن له ولية متجمسة على خيارات الناس .

٢ - كتب أحدهم في جريدة الرأي - وبخورني التوثيق هنا - أن مدير الجامعة قد جانبه الصواب ، حين ظن أن إدارة الجامعة شأنها شيئاً مثل كتابة مؤلف عن « الشلوخ » وهي القصور على الوجه التي كانت ميسماً للسودانيين الشماليين في جيل مضى . والمعلوم أن مدير الجامعة الحالى قد أصدر في السبعينيات كتاباً جيداً تقصى فيه عزوبية وزنوجة الشلوخ ، كممارسة ثقافية سودانية . ومنشأ التوبيخ لمدير الجامعة هنا اعتقاد عامي بضاللة شأن كل ما اتصل بشقاقينا في شقها الإثنوغرافي والفولكلوري . وهذا لوم كبير . ولو قرأ كاتب الرأي كتاب المدير بغير تعصب ، لرأى أن ممارسة الشلوخ قد اتسعت لتسقى الرموز الإسلامية أيضاً مما يعتقد الكاتب أنها وحدها مما يستحق الدراسة . فضلاً عن طمع المتهمن بالدراسات الإثنوغرافية والفولكلورية أن لا يفقدوا الاهتمام والتمويل من جراء مثل هذه الأقلام التي تمثّلهم في مقارنات لا جدوى منها ، مثل مقارنة إدارة الجامعة بكتابة كتاب عن الشلوخ .

التوصيات :

غلبة عنصر الكلام في الحادثة التي أدت إلى إغلاق الجامعة حدى بهذه الكلمة أن ترسم ثوذج عام اللغة الاجتماعي لفهم تلك الحادثة في نطاق بيئتها اللغوية العامة والنسيج الاجتماعي الكلى ، الذي جرت فيه . وأهم مرتكز للكلمة هو قناعتها بأن الممارسة السياسية للطلاب هي ممارسة تربوية في المقام الأول . ولذا صبح البدء منها بدلاً من البدء بيارغامها فيما رأينا من اقتراحات غلت عليها الإجراءات الإدارية للخروج من الأزمة الراهنة . وللبدء من هذه الممارسة السياسية يستلزم أن يعني أكاديمياً بالمهارات التي يستخدمها الطالب في هذه الممارسة حتى نطمئن إلى سداد الممارسة السياسية وقيامتها على عفة اللفظ والمقصد . إن

غايتها من ذلك أن نوطّد ديمقراطيتنا الوليدة على قاعدة من الولاء لتلك العفة . وسيقتضي هنا هذا - بجانب اتخاذ عدد محدود من الإجراءات - أن نفتتش أداءنا الأكاديمي لنحفظ عدداً من المشروعات ؛ لتدريب ملكة الطالب التعبيرية ؛ ليسوغ بيانه وليصبح عند التفكير كدحاً لا اجتراءاً . وبناء عليه فقد استصوحت أن تأملوااقتراحات التالية :

١ - إيلاء التدريب والبحث في علم اللغة الاجتماعي عنابة مرموقة . وستقرر أوجه هذه العنابة وأسبقيتها إذا دعت الحاجة المتخصصين القلائل في هذا العلم ، الموزعين في شعب مختلفة ، لرسم برنامج تبنيه الجامعية لتلك الغاية .

٢ - تدبير منحة سخية من كلية الدراسات العليا للطالب دكتوراه يدرس مسألة اللغة والديمقراطية ، بالتفات خاص لفترة الرئيس غيري .

٣ - مراجعة موقفنا من كتابة المقالة كتدريب على البحث وكمجال لتجلى الممارسة اللغوية ، وذلك باستبيان حصر مدى شيوخ هذه العادة الأكاديمية ، ووتأثراها ، وحجم الحاجة إليها .

٤ - خلق نواة شعبة تعنى بفن الكتابة الإبداعية والبحثية لتقديم كورسات ، على نطاق الجامعة على أن تدرس الجامعة إلزامية هذه الكورسات لقوام شهادة البكالوريوس .

٥ - أن تبدأ هذه الشعبة بدعوة الراغبين ، من صحفي الجامعة إلى حلقة دورية لتدريبهم في فن الكتابة الصحفية ، وأن تستعين على ذلك بمن ترى من الصحفيين والكتاب .

٦ - وأن تدرس أيضاً إمكانية تقديم كورسات في الإلقاء والخطابة للراغبين من قادة العمل السياسي والأدبي والمسرحى بالجامعة .

#

انعقدت بقاعة الشارقة بجامعة المطرطوم في الفترة ما بين الرابع والسابع من يناير ١٩٨٩ ندوة « الفولكلور : التراث الشفاهي والتاريخ » ، التي نظمتها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة المطرطوم بالسودان . وقد شارك في الندوة علماء باحثون ومهتمون من داخل وخارج السودان ، ومن تخصصات أكاديمية متعددة .

الفولكلور والتاريخ^(*)

عكف المتضدون على مناقشة ستة عشر بحثاً في خمس جلسات ، وخصصت جلستان منها لخاضرتين ، الأولى من البروفيسير يوسف فضل حسن ، مدير جامعة المطرطوم ، عن تجربته في كتابة تاريخ السودان من خلال التقاليد الشفاهية ، والأخرى من البروفيسيرة (ليندا ديج) ، من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية ، عن التسخير السياسي للفولكلور لإذكاء الروح القومي والأيديولوجي . وشارك في النقاش جماعة من مختصي العلوم الاجتماعية وال الإنسانية بجامعة وطلابها . وأضفت مداخلات الكاتب الصومالي نور الدين فارح حيوة ملموسة على المناقشات . وقد خصصت الجلسة الأخيرة للتوصيات .

لن يتقييد عرضنا بتبعيب الندوة لموضوعات جلساتها ، إذ إننا سنتعرض أوراق الندوة في محاور مستخلصة من واقع آيات تمثانها التي بدت لنا بعد تقديمها ، واعباراً للوجهات التي اتخذها النقاش . وقدرنا أنه ربما كان مقيداً للقارئ أن نؤطر للأبحاث التي درست حالات تاريخية مخصوصة بخلفيات نظرية ومنهجية من علم التقاليد الشفاهية حتى تعم الفائدة .

(*) نشرتها مجلة المأثورات الشعبية في مجلدها الرابع ، عددها الخامس عشر ، عام ١٩٨٩ .

في تعريف التقاليد الشفاهية :

يعرف جان فانسينا Jan Vansina التقاليد الشعبية بأنها أخبار *Messages* شفاهية عبارة عن إفادات معنونة عن الماضي الذي لا يدخل في الجيل الحاضر . وسيان في هذه الإفادات عند فانسينا أن تكون منطقية أو مغناة أو معزوفة على آلة موسيقية (١٩٨٥ : ٢٧) . فشفاهية هذه الإفادات مقصود بها أن تتنفس عن نطاقها كل المصادر التاريخية الأخرى مثل الوثائق والثقافة المادية . وقد قصد فانسينا بإبعاد الجيل الحاضر عن غطاء التقاليد الشفاهية فرز التاريخ القائم على التقاليد الشفاهية Tradition Oral history من التاريخ الشفاهي Oral history القائم على إفادات وذكريات شهود العيان .

خيّمت الفوارق والدقائق التي جاء بها هذا التعريف على الجلسة التي خصصتها الندوة تاريخ الحركة الوطنية السودانية (١٩٤٦ - ١٩٥٦) على ضوء إفادات المساهمين في تلك الحركة ، فقد أثير السؤال إن كانت تلك الإفادات تقاليد شفاهية ، وهو سؤال أملته وفرة الوثائق المكتوبة عن تاريخ الحركة الوطنية بما يجعل الرجوع إلى الإفادات الشفاهية ضرورة من الفضول . كما جرى التشكيك في الندوة في جدوى تقسيم التاريخ القائم على المصدر الشفاهي إلى تقاليد شفاهية وتاريخ شفاهي .

تمسكت الدكتورة محاسن حاج الصافي في ردّها حول مشروعية الرجوع إلى المصدر الشفاهي في حال توافق الوثائق بما جاء في ورقتها المعرونة (الروايات الشفوية كمصدر لدراسة حركة ١٩٢٤ في السودان) . فهى ترى أنه برغم وفرة الوثائق عن فترة الحركة إلا أن إفادات شهود العيان والمساهمين في الحركة قد حسنت فهمنا للدّوافع التي أملت على الأفراد الانخراط في الحركة . فتلك الإفادات ألغى من الوثائق البريطانية الاستعمارية التي اشغلت باهتمام الحركة بأنها من صنع أياد مصرية ، وهى ألغى لغرض البحث كذلك من الوثائق المصرية التي رغبت في تصوير الحركة الوطنية السودانية ك مجرد فرع للحركة الوطنية المصرية .

وبنهاية ورقة الأستاذة بقمع بدوى وعنوانها (المقاومة الشعبية في أم درمان في فترة الاحتلال الإنجليزي) إلى قيمة تلك الإفادات في حد ذاتها كنصوص تاريخية . فمن إفادات النساء وقف المتذون على لغة نساء أم درمان في ذلك العهد ، كما سجلت الإفادات من غير قصد صريح نظام المواصلات في عاصمة البلاد في الثلث الأولى من هذا القرن ، ولجنرالية الأحياء السكنية وقسماتها الطبيعية والاقتصادية .

وجادل الدكتور خالد حسين الكدفي ورقته باللغة الإنجليزية والمعونة (منزلة التقاليد [الروايات] الشفاهية في تاريخ الحركة الوطنية السودانية ١٩٢٤ - ١٩٤٥) لمحو الفوارق بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي . وقد عاب الكد على تعريف فانسينا أنه يعد كتقليل شفاهي الإفادة المتواترة المعنونة ، بينما يخرج من حظيرتها إفادات شهود العيان والمساهمين على كونهم وجدوا في مطان الخبر نفسه .

لأنطوى تفرقة فانسينا بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي على تمييز أو مراتبة كما توحي كلمة الكد ، فإن كل ما أراده فانسينا من تفرقة أن بين الطبيعة المصدرية المختلفة لكل من الصنفين ، حتى نلتسم لكل منها منهجة تأخذ في الاعتبار اختلاف طبيعتهما . ففي التاريخ الشفاهي - خلافاً للتقاليد الشفاهية - توجد علاقة خاصة بين الرواوى وخبره أو شهادته (فانسينا ١٩٨٥ - ١٠٩) ، فالراوى يحكي كشاهد عيان أو مشارك في الخبر التاريخي . أما في التقاليد الشفاهية فالراوى مجرد حلقة في السند .

وهذه التفرقة مما احتاج لها الكد في بحثه نفسه ، فقد اشتكتى أن رجال الحركة الوطنية الواقع ذكرياتهم التي جمعت يدو أكثرهم مصاباً بفقدان التركيز ، مستطرداً ، وقدان التركيز خصيصة معروفة من خصائص الذكريات الشخصية التي يبني عليها التاريخ الشفاهي . ولذا ينصح خبراء التاريخ الشفاهي أن يحزم الباحث أمره مع الراوى ، وأن يحدد غرضه بوضوح حتى يتقادى أن يخوض الراوى في أشياء وأشياء وأشياء .

وأتجهت الأوراق التي ناقشت علاقة الشفافة المادية بالتاريخ إلى عرض الشفافة المادية كدليل تاريخي في حد ذاته . فغرض دكتور يوسف حسن مدنى من ورقته المعونة بالإنجليزية (الشفافة المادية كمعنى للمؤرخ) أن يستخدم الأدلة التي يلده عن بعض الحرف السودانية لتصحيح وتقويم سوء الفهم في النظر إلى الصناعة السودانية التقليدية . فالمؤرخون حسبما جاء عند يوسف - يقولون بغير ثبات : إن الأتراك الذين حكموا السودان بين ١٨٢١ - ١٩٨٥ طورو المواصلات النهرية . فالأتراك في قول يوسف - لم يحدثوا تطويراً في النقل النهرى إلا بقدر ما كان خادماً لأغراضهم المخصوصة . وليس أول على ذلك من تلاشى أنواع المراكب التي جاء بها الأتراك بزوال ورحى العبيد إلى أنماطهم التقليدية التي تطاوع فيها الصناعة البيئة الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .

والمؤرخ المشغول بالتاريخ الإداري يجد نفسه يزاوم كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة سياسية معينة . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الشفافي ، فيما يرى يوسف ، لتأتي له أن ينظر إلى موضوع التطوير بشكل أكثر تعقيداً ، أى ليست كحركة رقىًّا محايداً من درك إلى درج ، بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

وقدم البروفيسير أحمد محمد على الحكم مساهمة مر梅جلة عن التوغرافية صناعة الفخار درس فيها المزلاة الاجتماعية والتقاليد الحرفية والإسلامية في إبداع أحد أشهر صناع الفخار بمدينة كسلال بشرقى السودان . وتعززت الدراسة بالتركيز على إنتاج وأداء خزفي بعينه . ويرى الحكم أن مثل هذا المنهج قد يصبح مفتاحاً للدراسة كيف تشكلت صناعة الفخار في ضوء المعطيات والمحركات الإسلامية التي يستجيب وينفعل بها حرفيًّا بالاسم . ويأمل الحكم أن يؤهلنا مثل هذا المنهج للإجابة على أسئلة لاحقة مثل : هل هناك تقاليد تبقت في صناعة الفخار الحالى مما هو أثر متقول عن حقبة باكرة ؟ وما هي التأثيرات المجتمعية واللين - مجتمعية على صناعة الفخار ؟

التقاليد الشفافية : من المصدرية إلى الخطاب :

لعل أكثر الأسئلة حرجاً وقدماً بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التي تعول على التقاليد الشفافية هو مقادير الخيال والمحقيقة في تلك التقاليد . وخلال النقاش في الندوة عَدَّل نور الدين فارح بصورة جذرية سؤال مصداقية التقاليد الشفافية ليقول : إن جرح المصداقية ليطال كل كلام ، مكتوبًا كان أو شفافياً . وبناء عليه فالصدقية ليست بما يطعن في التقاليد الشفافية وحدها . ومضي ليقول :

إن من الأفضل لا نطرح المسألة وكأنها مسألة مصداقية . فالأمر عندي ليس مطابقة ما قبل بالحقائق ، ولكن علينا اعتبار قوة الكلام وتأثيره سواء كان مكتوبًا أو شفافه . ينبغي لأنشط في اعتقاد صافٍ بصحمة التاريخ . فكتابه التاريخ تبتدئ حقاً إذا أجبنا بـ (نعم) على السؤال الآتي : هل ستسمح للناس أن يضمنوا خبراتهم التاريخية في الأشكال التي يختارونها .

وربما كان هنا بعض سارمت إليه لينداميج في المناقشة حين قالت : إن التاريخ فولكلوري في طبيعته ، سواء المكتوب منه أو المروى شفافه . فالتاريخ ذاتي جدًا ومسخر لأغراض ، وهو فولكلوري لأنه مبتدع ذاتياً .

ودعت ورقة الدكتور عبد الله على إبراهيم المعنونة بالإنجليزية (مدرسة الناقة، و رأس الهايم) في المدرسة التاريخية الكباشية إلى نقلة من الانشغال بالتقاليد الشفاهية كمصدر محفوف بالمخاطر إلى اعتبارها خطاباً Discourse لا متدرجة عنه في مجتمعها . وقالت الورقة : (في العمل الميداني يدخل الرواوى (مؤرخ الحقل) في علاقة مع المؤرخ (الداخل الحقل) وهي علاقة يحرص فيها المؤرخ على تصعيد المطاعن في التقاليد التي يتلقاها عن الرواية ليقومها بالجرح والتعديل . ولهذا ظلت تلك التقاليد في أحسن الأحوال مصدرًا تاريخيًّا يستأنسه النهج التاريخي الصفوى قبل أن يستعان به في كتابة التاريخ . ودعت الورقة إلى النظر إلى التقاليد الشفاهية كخطاب .

ولتأكيد فكرته عرض عبد الله لحوار تاريخي محدث بين نفر من الرواة من قبيلة الكباش العربية السودانية حول هجراتهم الأولى ، مشيرًا إلى العناصر في هذا الحوار التي تجعل من التقاليد الشفاهية المرتبطة به خطابًا في حد ذاته من ، حيث تماسك قوامه الخطابي Discursive integrity وجدل مفرداته واحدًا مع الآخر Dialogic ، وقد قال عبد الله إن هذه النقلة ماسبق ودعا إليها فانسينا بشكل عام حين قال : إن التقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر عن الماضي ، ولكنها عينة من التأليف التاريخي Historiography ، وبناء عليه فالتقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر خام . إنها بالأحرى فرضية تاريخية كفرضية المؤرخ الأكاديمي نفسه حين يفسر الماضي . وطلب فانسينا من المؤرخ الداخل في الحقل أن يلقط هذه الفرضية من التقاليد الشفاهية التي يلقيها عليه مؤرخ الحقل قبل أن يبدأ شغله المعروف في استبطاط فرضيات أخرى . وبمعنى آخر ، فإن المؤرخ الداخل على الحقل ربما يتبع باستماعه للرواية تاريخ الحقل لأنه لا سيل إلى اختراعه (فانسينا ١٩٨٥ : ١٩٦) .

تسلسل الأحداث في الزمان :

من المعروف أن تعين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمني Chronology هو مقتل التقاليد الشفاهية . ولا يبني أن نزعج خلو تلك التقاليد من التعين التاريخي . والمؤرخ حين يتعين مثل هذا التعين من التقاليد الشفاهية فهو في الغالب إنما يطلب ضرورة من المعلومات ليست تلك التقاليد مهيئة ل توفيره له . فثاكرة الماضي في مجتمعات ما قبل التدوين نادرًا ما احتفلت بذلك التعين الكمي لل مجرد ، فالتقاليد الشفاهية تسمى وتتبع جوانب من الماضي رأى الناس أنها مهمة بغير احتفال بالتعين الأمني للأحداث (هنجي Henige ، ١٩٧٤) .

وفي غيبة هذا التعين التاريخي لتوارد الأحداث يحتال المؤرخ احتيالاً إلى غايته في ضبط تسلسل الأحداث الزمني في التقاليد الشفاهية . ويستكمل المؤرخ لذلك نظاماً من التواردات *Synchronisms* . وهناك أشكال منها نسميتها المشعيّيات *Tie-ins* . ومن هذه المشعيّيات أن يلتقط مؤرخ إشارة تقليد شفاهي إلى وقوع حادثة ما ، خلال كسوف للقمر أو خسوف للشمس ؛ ليبين وقت الحدوث على ضوء الجداول الفلكية المقررة . ومن هذه المشعيّيات أيضاً إشارات التقاليد الشفاهية لأحداث في مجتمع يعتمد الكتابة أو إشارات في كتب لأحداث وقعت في مجتمع أمني ، والوصول إلى تعين التواريخ بقاربة تلك الإشارات ومضاهاتها بعضها بعض .

وقد التمّست ورقة البروفيسور سيد حامد حريز بالإنجليزية والمعونة (أنساب أهل الملك وتعين التواريخ في التقاليد الشفاهية) هذه الخيلة التقليدية لنسبة فخذ الشعديناب ، أهل السلطة السياسية بين قبيلة الشكرية العربية في بادية البطانة السودانية . فقد توصل حريز إلى تقويم لسني حكم مشايخ الشكرية على ضوء ما ورد من إشارات إليهم في كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء مؤلفه محمد ضيف الله (كتبه في نهاية القرن الثامن عشر وأعيد نشره في الثلاثينيات من هذا القرن ، وحققه يوسف فضل حسن في ١٩٧١) .

الأجناس الفولكلورية والتاريخ :

أثارت ورقة الدكتور هرف الدين الأمين عبد السلام المعونة (دراسة في تاريخ العقوبات الشفاهي) مسألة الفولكلور والتاريخ من زاوية الأجناس أو الضروب الفولكلورية . فالجنس الفولكلوري هو مفهوم يشمل ترتيبياً مخصوصاً للشكل ، ومواصفات للمحتوى . فالأخبار والرسائل تتحذّذ جنساً فولكلوريًا حين تتأثر في شكل ما ، وتتظم في بنية داخلية ما ، وعندما يلتزم محتواها بالقواعد المقررة لذلك الجنس (فانسينا ١٩٨٥ : ٧٩) .

ونبهت ورقة هرف الدين إلى إمكانية كتابة تاريخ أسرة العقوبات الدينية بأواسط السودان من أدب الكرامات الذي يحيط بشيوخها منذ القرن السادس عشر . وأورد شرف سيرة نفر من صالحى هذا البيت في نسيج سابق من كراماتهم .

وقال كاتب هذه السطور في المناقشة إن إمكانية كتابة التاريخ الأسرى قد سبقتنا إليها (المناقب) التي هي جنس في الكتابة التاريخية في السودان . فالمناقب من أدب السيرة

والترجم . وهى تأليف عائلى فى الغالب لصدر المؤلف فى كتابها عن واجب البر واللاء والمحبة . ويرسم المؤلف فيها حياة الترجم له التى هى لوحة من كرامات تتبع فى حياته ، وتصل بعد موته ، وتبقى فى نسله إرثاً وفى جيرانه .

وقد ورد أن المؤرخ الأكاديمى يحتاج إلى أكثر من مجرد الريبة فى مصداقية الكرامات كدليل تاريخى . إنه بالأحرى بحاجة إلى دراسة المعطيات التاريخية للكراهة كجنس فولكلورى ، فمن بين أكثر مواصفات الجنس الفولكلوري إثارة لاهتمام المؤرخ - فى نظر فانسينا - السؤال إن كان من المفروض فى الجنس المخصوص أن يكون مطابقاً للتاريخ (أى أنه لا يمكن تغيير محتواه بقصد) أم لا (١٩٨٥ : ٨٢) . وقد تجلى هذا الاهتمام بخصائص الجنس الفولكلوري عند شرف فى قوله : إن رواة الكرامات يروونها كتاريخ معتمد ، وليس كحكايات غير قابلة للتصديق . وتجلى ذلك الاهتمام أيضاً فى إشارة شرف إلى عظم التاريخ فى تلك الكرامات من زاوية إبرادها لأحداث وشخصيات يمكن التحقق منها .

الأسطورة والتاريخ :

جاءت الأوراق التى تعرضت للأسطورة والتاريخ بمسألتين : المسألة الأولى : هي جدوى الأسطورة لكتابه التاريخ ، بخاصة إذا درست الأسطورة على ضوء النهج البنوى الذى يقرأ الأسطورة كفعل لغوى صادر عن رشاقة محض للعقل الإنساني لا كسجل تاريخي . أما المسألة الثانية : فقد تناولت معظم هذه الأوراق بغير سابق اتفاق أسطورة (الغرىب الحكيم) الراجحة فى بلاد السودان ، بمعناها التاريخى والجغرافي الواسع وهوامشها والتى تُشرف فى أكليشيه مستقر لتحول الجماعات الأفريقية إلى الإسلام أو تبني النسب العربى .

ورقة الدكتور الشاعر محمد عبد الحى المعونة (الشيخ إسماعيل صاحب الريابة : التاريخ والمودج الأسطورى لمفهوم الشاعر فى كتاب طبقات ود ضيف الله) لا تحرى الوجود التاريخى للشاعر الصوفى إسماعيل صاحب الريابة الذى عاش فى القرن الثامن عشر ووردت سيرته فى كتاب طبقات ود ضيف الله الذى سبقت الإشارة إليه .

خلافاً لذلك ، تزيد الورقة إظهار الوجود الأسطورى فى شخصية إسماعيل واستشراف نوع من الهيكل الداخلى أو الصورة الجوهرية الأولى للشاعر السودانى الذى

أبدعه الخيال الجماعي الشعبي . إن محمد عبد الحفي لا ينظر إلى صورة الشيخ كانعكا من لحمة تاريخية في زمن ما أو يفسرها وبالتالي بالإشارة إلى أحداث تاريخية ، بل يعني أنه سينظر إليها في حد ذاتها مستخلصاً معناها من النسق الداخلي لها ، من العلاقات التشكيلية واللغوية بين عناصرها هي نفسها .

وشخصية الشيخ إسماعيل مبحث مركزي في مانفستو محمد عبد الحفي الشعري وفي استبطانه لموسيقى الشعر في السودان . وربما كانت مساهمته للمؤتمر في المراجعة الجندرية الثالثة لورقة كتبها أول مرة في الستينيات . ومع ذلك أولى محمد عبد الحفي أكثر جهده في الورقة لتسريب وانتشار العناصر التاريخية التي اشتغلت في صياغة أسطورة الشيخ إسماعيل ، وهي أسطورة أورفيوس ، وإثبات وقائع دخول الإغريق والرومان ثم المسيحية للسودان ، ومن ثم تأثيرهم على الثقافة السودانية الأفريقية .

وهذه التأرخة هي التي أغرت البروفيسير أحمد محمد على حاكم في مداخلته ليعطي سياق عبد الحفي التاريخي بعدما يمتد إلى هيرودتس الذي جاء بذكر جماعة من الجنود المصريين الذين هربوا من أسوان وسكنوا بلدة الكوة الحالية التي هي موطن الشيخ إسماعيل . وأراد حاكم من مداخلته هذه أن يقول بأن أسطورة الشيخ إسماعيل ربما انطلقت على أثر بابلية أو أشورى بالنظر إلى مزمار داود خاصة . ورد عبد الحفي بأن ترتيب حاكم ترتيباً خارجياً صالح لكل مكان ، إلا أن خصوصيات الوضع السوداني لإسماعيل تبدأ بأورفيوس ثم المسيحية ثم الإسلام . وأكد محمد من جديد أنه مهتم بالنسق الداخلي للأسطورة أكثر من اهتمامه بمسائل التأثير والتاثير .

وجاء الدكتور لادسلاف هولي *Ladislav Holy* من جامعة سانت اندرز بأسكتلندا في ورقته المعروفة (الدين والعادة والأسطورة عند قبيلة البرتى في شمال إقليم دارفور) بأسطورة تفسر دخول البرتى الإسلام على يد جماعة مسلمة . وقد كانت هذه الجماعة أرسلت من مكة لفض نزاع بين ملك البرتى ورجل من الفلانى (الفلانى) اشت肯ى لشرف مكة عن أحد ملوك البرتى ابنته واحتجازه لهما . وقرأ هولي هذه الأسطورة عن أصل الدين ، على ضوء أسطورة أخرى عند البرتى عن أصل النار ؛ لكنه يخلص إلى أن الأسطورتين قد رددتا من نفس الرموز الكونية . فبحث هولي إذن غير معنى بالدقائق التاريخية لتحول البرتى إلى الإسلام . وقد لا يعد الأسطورة وثيقة مؤدية إلى مثل ذلك المبحث . إنه بالأحرى أكثر احتفالاً بآليات التضاد التي تشكلت منها الأسطورتان ، وهى البنيات التي يقف الحيوان فيها

بطرف ، والإنسان بطرف آخر ، والطبيعة بطرف والثقافة بطرف آخر ، والداخل بطرف والخارج بطرف آخر . وهذه مادة المعارضات التي في أصل صنعة متوجه البنية .

وتدور ورقة الدكتورة إليزابيث هودجكين Elizabeth Hodgkin من مدرسة الدراسات الاستشرافية والأفريقية بجامعة لندن والمعروفة (أبناء الرقيق وأبناء الجن) حول محورى البنية والتاريخ أيضًا . تأتي الورقة باسطورتين عن جماعة أبيولدن من الطوارق الذين يسكنون على منحنى نهر النايجير ؛ حيث تحدث الأسطورة الأولى عن إسلام هذا القبيل من الطوارق بواسطة غريب حكيم من المقرب أو البربر تزوج اخت ملك أبيولدن ، وأنجب ولدًا استخلفه ذلك الحاكم بعد موته . غير أن فتنة نشبت إما لدى تولي ابن اخت الملك أو إثر استخلاف ابن الاخت لأبنائه أو إخواته من بعده . وتحكى الأسطورة الأخرى عن أصل أبيولدن ، وتعدهم نسلًا لنساء من المسترقات من أسرى الحرب اخترس الجن مضاجعتهن حين غفل الحراس .

وترى هودجكين أن الأسطورتين متفقان (برغم تفاوتهما في درجة إيغال الخيال في كل منها) في القول بأنك إذا أوجدت دولة جديدة أو شعبًا جديداً فإنك لا بد أن تنتهي إلى عمل غير طبيعي - أو أقله - غير متوافق مع مأثور سير الحياة . ففي الأسطورة الأولى كسر ابن الرجل الغريب نظام الوراثة ، بينما ضاجع الجن البشر في الأسطورة الثانية .

وتشير هودجكين إلى أن الأسطورتين ربما عبرتا عن واقع تاريخي في خلطة جماعة وافدة بجماعة مقيمة . هنا من جهة التاريخ . أما من جهة التحليل البنوي ، فالأسطورتان تعبران عن توتر مستمر في مجتمع الطوارق بين النظمتين الأمومي والأبوي . وترى هودجكين أن هذا التزاوج هو مظاهر لتغيرات وإشكالات أعمق في مجتمع الطوارق لدى بروزه في القرن السابع عشر ، رحين كان يربأزمة اجتماعية حادة ويشهد بروز تشكيلات وتحالفات اجتماعية وخبوا أخرى . وتناولت هودجكين تاريخ الطوارق في تلك الفترة وهذا التاريخ عملية اجتماعية عانى فيها الطوارق من الجموع البطيء ، نتيجة تحول طرق التجارة وتردد التجارة العابرة للقاراء عبر الصحراء . وتساءلت هودجكين إن كان هذا التاريخ الخاص قد انعكس في الأسطورتين .

واعتمدت هودجكين المقابلات البنوية الدارجة مثل الداخل / الخارج ، والوافد / المقيم ، والزراعي / الرعوي ، وقرائب الأم / وقرائب الأب ؛ لتقول بأن الأساطير

ربما لا تعالج تاريخ بروز الأيلمدن في القرن السابع عشر ، ولكنها ربما ضج فيها - أي الأساطير - صدام ومصالحات تلك المقابلات البنوية الأزلية في المجتمع الرعوي في الفترة التي تشكلت فيها هذه الأساطير ذاتها .

وقد قدم الأستاذ فرح عيسى أسطورة أخرى للغريب الحكيم في ورقته المعونة (علاقة مملكة تقليل بدلوتني الفوج والمهدية : رؤبة من خلال الرواية الشفاهية) . وتدور القصة عن فقيه سائح من عرب شمالي السودان جاء إلى مملكة تقليل (الواقع في جبال النوبة في أواسط غربي السودان) ، فزوجه الأخير ابنته فأنجب منها ابنًا اسمه أبو جريدة ورث العرش مستفيداً من نظم النوبة في الوراثة عن طريق ابن الأخ . فلما مات ملك تقليل أقيم طقس التنصيب التقليدي ، وفيه يُطير نوبة تقليل طائراً يلتزم الناس بتنصيب من يرك عليه الطائر . طار الطائر المرة الأولى ورك على أبي جريدة ، ورفض الناس بيعته لأنه غريب . وظل الناس يُطيرون الطائر مرة بعد مرة وكان لا ينفك يقع على أبي جريدة حتى قبل الناس مبايعته ملكاً . ونقول - استطراداً - إن رفض أهل تقليل لبيعة أبي جريدة مما يلغى في هذه الحالة الاعتقاد الدارج أن ابن الغريب يرث الحكم عن جده لأمه ضرورة لازب .

وتشعب النقاش حول أسطورة الغريب الحكيم ليجدد بصورة عقوبة جدل البنوية والمؤرخين ، ولینظر إلى التاريخ كأيديولوجية المتصر ، والمتصر في حالنا المخصوصة هو العربي المسلم .

ما زال جان فانسينا يدير الحوار نيابة عن المؤرخين في مواجهة البنويين الذين يحللون التقاليد الشفاهية بشكل عام ، والأساطير خاصة ، كترتيب من البنيات ناشئ من صفة غامضة في العقل الإنساني الذي يعيده في هذه البنيات خطابه هو ذاته (١٩٨٥ : ١٦٦) ، ولذا دعا فانسينا التحليل البنوي خطاباً مبدعاً يهدف إلى كسب الأفادة ، لا البرهنة على شيء (نفسه : ١٦٥) . ولذا كان عنوان مقالة الهجائي للبنويين عام ١٩٨٣ هو (من يعتقد بالرشاقة الذهنية ؟) (١٩٨٣ : ٣٠٧ - ٣٤٨) .

وخلال البنويين ، يرى فانسينا كمؤرخ أن الأسطورة هي جماع تطور التقاليد التاريخية ، وأن التبوب البنوي الذي يقع لها ينشأ من ديناميكية الذاكرة ، أي من العملية المستمرة للذاكرة الجماعية لهضم مرويات جديدة ، واستدعاء هذه المرويات وتناولها ، ثم استدعائهما من الذاكرة مرة أخرى (١٩٨٥ : ١٦٦) . وقد حذر فانسينا من الإفراط في

استبط المقابلات مثل طبيعة / ثقافة من التقاليد الشفافية ، وأن نتحوط من اختراعهن حيث لا يوجدون في واقع الحال .

وقد علق نور الدين فارج على ورقة دكتور هولي ، وقال إن الغريب الحكيم ينشأ حين يصل المجتمع إلى درجة من الأزمة يضطر فيها إلى النظر إلى خارج ذاته ليعيد تعريف نفسه . فالعربي المسلم الوافد قد تخترعه جماعة مأزومة لتفادي الاسداد في تاريخها الملوث الراکض . فالتاريخ مثل القصة في كونها ساحة صراع ، وهو الصراع الذي يتفاقم في لحظة الخروج . فلربما احتاجت جماعة ما إلى استيراد (عربي مسلم) أو (جن) أو ما شئت ليتواصل سير قطار تاريخها الذي توقف . واستشهد نور الدين بكاتب أفريقي قال : إنه إذا أرتج على الكاتب ولم يدر كيف يطور حبكة قصته حيث توقفت فالحيلة الدارجة أن يدخل في قصته رجلًا يطلق الرصاص لتفدد القصة وتماسك .

وعلى هولي على ورقة هودجكين قائلاً : إن قصة الغريب الحكيم قد تكون مجازاً لسائل ملغزة محيرة ، مما يستدعي أن نلم إماماً كثيفاً بالثقافة المخصوصة للجماعة موضوع بحثنا . فلربما كان الغريب الحكيم عند هودجكين هو مجاز لعلاقة المرأة بالرجل أكثر من كونه تدويناً لوقائع دخول جماعة إثنية وافدة على جماعة إثنية مقيمة .

وأمنت هودجكين على سلامة ملاحظة هولي ونفعها في تحري الأسطورة التي جاءت بها في ورقتها . وحضرت من أن المؤرخين قد تعاملوا طويلاً بحرفية مع أسطورة الغريب الحكيم وفسروا بها انتشار الأفكار ، قائلين : إن كل شيء قد جاء إلى أفريقيا من الخارج . ونبهت إلى أنها إذا نظرنا إلى أساطير أمريكية أخرى ، من جماعات مسلمة أو عربية ، لرأينا أنهم يصلون أنفسهم بغير حرج مع سياق التاريخ العربي الإسلامي أو الأفريقي فوق الحاجز الذي قد تقيمه أسطورة الغريب الحكيم ، وقد تجد كلمة هودجكين هذه دليلاً في الذي ورد عن قبيلة الشكرية في ورقة بروفيسور حزيز . فالشكرية ، القبيلة العربية المعروفة ، لم تدخل باب التاريخ إلا حين اتصل تاريخها بدولة الفونج الأفريقية السودانية . أى أن الشكرية كما جاء في تقاليدها الشفافية لم تتعين في التاريخ بمحض تقديم أوراق اعتمادها العربية الإسلامية ، بل احتاجت إلى نطاق من القوى والفاعليات (كانت دولة الفونج هي قطب رحاه) لتشتغل في حركة التاريخ السوداني . والواضح أن قاطرة التاريخ لا تتحرك بالغريب الحكيم وحده .

و واضح من هذا النقاش أن البنية في الأسطورة هي الشاغل ، لا التاريخ الذي قد تتضمنه .

اعتبر بعض المناقشين أسطورة الغريب الحكيم في تاريخها تحول بعض المجتمعات الأفريقية إلى الإسلام كحقن أيديولوجي Indoctrination عربى إسلامى . فلربما أراد المسلمون العرب بتلك الأسطورة أن يقر في الأذهان أن تاريخ تحول تلك المجتمعات إلى الإسلام هو تاريخ أخذهم بأسباب الثقافة والحضارة . وبعبارة أخرى ، يريد هؤلاء القول إن أسطورة الغريب الحكيم هي أيديولوجيا الجماعة التاريخية الثالثة .

ويعرض تلك المناقشات هي أصداء من ورقة الدكتور الحاج حمد محمد دخير المعرونة (الدليل الشفاهي : من مشى الأيديولوجية إلى شارع التاريخ الرئيسي) والتي دعا فيها إلى تصويب النهج غير العلمي الذي تمت على ضوئه دراسة تاريخ العرب في السودان . ويستخدم الغريب الحكيم في ورقة الحاج حمد شكل ورقة النسبة التي تعطى الجماعات الأفريقية السودانية التي توقف قطار تاريخها وتحولت إلى الإسلام دفعاً جديداً وأرومة مستجلبة .

أرجعت أوراق النسبة البجة ، وهم سكان الصحراء الشرقية الحاميون بالسودان ، إلى أنساب عربية وذلك منذ القرن السادس عشر ، وهذا وقع بري الحاج حمد إلا نقبل به . فهذه الأنساب العربية - في رأي الحاج حمد - محض أيديولوجيا خدمت أغراضًا اجتماعية واقتصادية معلومة في وقتها . وقد أنشأها أول مرة حكام البجة ورتبها وبوها المفتشون البريطانيون وتبناها الأثريرويلوجيون والمؤرخون . ومنهج الحاج إلى نقد هذه الأنساب هو محاكمتها بالتاريخ الصواب ، فهو مثلاً يأخذ على تلك الأنساب أنها ترد كاملاً (الذى تزعم أوراق النسبة أنه أصل البجة) إلى قريش ، وهذا غير صحيح تاريخياً . إلا أن بعض البجة أرادوا بهذا التزييف أن يبلغوا ذرى العروبة وصراة شرفها القرشى . ويختتم الحاج حمد كلمته بقوله إن الأنساب هنا أدوات أيديولوجية أكثر منها أوصافاً بيولوجية سديدة .

وقد نبه الكاتب الحالى (١٩٨٨) إلى أن وصف أوراق النسبة بالأيديولوجية ليس

كافياً ، طلما ظللنا نعسفها لاستخلاص نتائج تاريخية وإثنوغرافية عظيم ليست تلك الأوراق بجهة الاختصاص فيها ، ولم تكن أصلاً في شأنها . وهذا ما نبهت إليه برقق ودقة ورقة الدكتورة وندي جيمس Wendy James (١٩٧٧) ، واقتصرت طريقة بديلة للتعامل مع هذه الأوراق بقولها :

إن جسداً من الروايات التقليدية لم يمثل تفسيراً للأدلة في ذاكرة أولئك الذين ورثوا ذلك الماضي المعين ، وذلك التفسير هو حقيقة اجتماعية وتاريخية في حد ذاته ، وإنك حين تعتبر ذلك التفسير بجدية في مبحثك فإنك لا تفرط في البحث التاريخي ، وإنما تغنيه في الواقع . فدراسة هذه الأطر المحلية للتفسيرات التاريخية ، أو سلسلة من هذه الأطر ، قد تتمضض عنها معانٍ يمكن أن تقوت بغير صعوبة على البحث الإثنوغرافي الموضوعى .

وهذا قريب من قناعة البروفيسير يوسف فضل حسن التي أذاعها في محاضرته الخاصة في الندوة ، والتي نقش فيها تجربته في كتابه تاريخ دخول العرب السودان . وقد اعتمد في هذه التجربة على أخبار القبائل السودانية بشكل رئيسي ، وقال يوسف في كلمته إنه لم يكن مهتماً بصحمة نسبة فلان عن فلان ، ولكنه إنما كان يبحث عن ذاكرة الأمة في الأنساب ، وهي ذاكرة لا يمكن أن تبني كلها على محض خيال .

التقاليد الشفاهية والأثار :

ناقشت مناهج التقاليد الشفاهية مساهمة علم الآثار للمؤرخ في المجتمعات السابقة على اكتشاف الكتابة على وجهين : أما الوجه الأول فهو الضوء الذي يلقيه علم الآثار بشكل مستقل على جوانب من ماضي تلك المجتمعات (فاسينا ١٩٦٥ : ١٤٧) . وأما الوجه الآخر فهو تداخل التقاليد الشفاهية والأثار من مثل أن يكون الأثر موضوعاً لتقليد شفوي يفسره (فاسينا ١٩٦٥ : ١٤٧ ، وفاسينا ١٩٨٥ : ١٨٧) .

ومن حسن طالع ندوة تأسيسية كالتي نعرض لمحاجتها هنا ، أن الأوراق التي عالجت موضوع التقاليد الشفاهية وعلم الآثار قد غطت الجانين المعروفين لهذا الموضوع . فقد قال الدكتور فيصل الشيخ باهكرفي ورقة بالإنجليزية المعروفة (عادات دفن الموتى كأداؤه في مباحث

علماء الآثار والمؤرخين) إن دراسة عادات دفن الموتى مما يعين على استبانت النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي الديني العقائدي . وتقوم مثل هذه الدراسة على :

- ١ - العوامل التي تحدد المدافن ، بموقع القبر مثلاً يعتمد (ضمن أشياء أخرى) على عقائد الناس حول لغز الموت والعالم الآخر ومفهوم المجتمع لخطر الأرواح والأشباح .
- ٢ - الأبعاد التي تتصل بمارسات الدفن في مفهومها للميت كشخص اجتماعي ، من حيث عمره ونوعه الجنسي واتساعه الاجتماعي وملابساته موته والأنساق الاجتماعية المرعية في ستر الجثة وطقوس المأتم وزاد القبر . ويكشف اتجاه حركة الجنازة واتجاه وضع الرأس وأنواع الزيارات التي توضع عند القبر عن عقائد قد لا يكون يقى منها إلا هذا الأثر في المدافن .

وتحتفي ورقة الدكتور على أحمد قسم السيد المعونة (تاريخ وجغرافية بعض بلاد النوبة من خلال النقوش المصرية القديمة في عهد الملوكين القديمة والمتوسطة) إلى بيان وفرة المعلومات التي تضمنتها النقوش المصرية في بلاد النوبة من شمال السودان عن تاريخ وجغرافية ذلك الإقليم . وميزة النقش في أنه مما يكتب في نفس زمن الحادثات ويلسان معاصر . ولذا اكتسبت النقوش أهمية مقدمة بين براهن التاريخ الأخرى فسردها المباشر للأحداث من غير تفسير أو مقارنة أو حدس .

أما العلاقة بين الآثار ذاتها والتقالييد الشفاهية المتواترة عنها ، فقد كانت موضوعاً لورقة الدكتور على عثمان محمد صالح بالإنجليزية والمعونة (فولكلور الواقع الأثري) . وقد عرف على التقالييد الشفاهية التي مدارها الواقع الأثري بأنها مستودع أثري غير معين في شكل أو مادة كالفخار مثلاً ، وأن لهذا المستودع معانٍ علمية الصافية ، علاوة على معانٍ ثقافية :

أورد على أسطورتين حول أثرين من قرية في شمالي السودان تختل منطقة أثرية ترجع إلى المملكة المصرية الحديثة (١٥٦٧ - ١٠٨٥ ق.م) والفتررة الوسيطة (٥٠٠ - ١٥٠٠ ق.م) ، أما الأسطورة الأولى فهي حول نقش بالهieroوغليفية على جبل بالقرية نقشه الملك ستى الأول من المملكة المصرية الحديثة . وارتبطت الأسطورة الثانية بمكيرة للملكة الحديثة . وحلل على بتوفيق كبير الدلالات التاريخية والثقافية للأسطورتين .

الفولكلور مستباحاً :

كان مناسباً جداً أن تختتم البروفيسيرة لإندا ديج Linda Diegh ندوة كهذه عن استخدام الفولكلور في كتابة التاريخ بالتنبيه إلى أنه لم يمر حين من الدهر لم يكن الفولكلور مستباحاً ، لغرض أو آخر من أغراض السلطة . ففي محاضرتها المعنونة (استخدام الفولكلور لرفع الوعي القومي وأثاره على الحفاظ على الفولكلور ذاته) قالت ديج : إننا إذا أردنا مواجهة حقائق العصر فليس يصح أن نأخذ الفولكلور على أنه تمثيلات رومانطيقية أو أثيرية صادرة عن جماعات شعبية غارقة في الأحلام والبراءة . إننا حين نتحدث عن الفولكلور إنما نتحدث أيضاً عن استباحته بواسطة القوى من أهل السلطان . وهو حديث عن الفولكلور كادة أيديولوجية في يد القوى ، سواء كان ذلك القوى دولة أو مؤسسة دينية . واستعرضت ديج كيف استولت الكنيسة في أوروبا على أفندة وعقول الناس بالفولكلور ، وكيف كان المبشرون يزرعون الحكايات الشعبية في مواطنهم ليحققوا لل المسيحية أسطورة الأيديولوجية الكاملة . وحتى عند قيام الدولة الإقطاعية ، استخدمت القوى العلمانية الفولكلور لبث الخماسة في قلب الجند ، باستخدام الأهازيج الشعبية في المارشات العسكرية . وكرست ديج بقية كلمتها للطريق التي استخدمت بها الدولة الهنغارية الفولكلور لتكريس سيادة الأيديولوجية الماركسية .

* * *

المراجع

David Henige :

The Chronology of Oral Tradition London. 1947

Breaking the Pen of Hayold Macmichael : The Ja'aliyyin Identity Revisited, The International Journal of African Historical Studies 21. 1988

Wendy James :

Funj Mystique in Ravindra K. Jain ed., Text and Context: the Social Anthropology of Tradition. Philadelphia. 1977

Jan Vansins :

Oral Tradition, London. 1965

15 elegance Proof ? Structuralism and African History - in Africa 10. 1983

Oral Tradition As History - Wisconsin. 1985

من نافلة القول التقرير بأن اختيار لغة ما للفرض ماليس مفردة منطقية . فأنـت إذا أنشـأت إذاعـة في الإقـليم الشـرقـي للسودـان بـدالـك أنـ لغـة شـعبـ الـهـنـدـنـدوـ ، الـذـين يـسـكـنـونـ الإـقـليمـ ، وـاحـدـةـ مـنـ الـلـغـاتـ الـحـيـةـ التـيـ لاـغـنـىـ لـكـ مـنـ الـبـثـ بـهـاـ إـذـاـ أـرـدـتـ نـقـلـ دـخـلـ خـدـمـةـ إـذـاعـيـةـ جـديـرـ بـالـاسـمـ . وـلـكـ الـأـمـرـ خـلـفـ ذـلـكـ ، فـاتـخـاذـ مـثـلـ هـذـاـ قـرـارـ يـعـتمـدـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ عـلـىـ جـبـرـ لـغـويـ مـتـصـلـ بـسـيـاقـاتـ اـقـتصـادـيـةـ وـاجـتمـاعـيـةـ وـسـيـاسـيـةـ تـجـعـلـ الـبـاهـةـ وـالـمـنـطـقـ أـقـلـ الـعـوـامـلـ اعتـبارـاـًـ فـيـ اـتـخـاذـ مـثـلـ ذـلـكـ الـقـرـارـ . فـيـ حـينـ تـجـدـ أـنـ اـخـتـيـارـ لـلـغـةـ إـذـاعـيـةـ فـيـ الـغالـبـ مـنـ إـسـلـامـ الـظـاهـرـةـ الثـقـافـيـةـ الـلـغـوـيـةـ كـمـظـهـرـ ضـاغـطـ مـنـ مـظـاهـرـ الـقـوـةـ .

مستقبل
اللغات
المحلية :
إطار
نظري

ونرحب في هذه الورقة أن نقدم إطاراً نظرياً البعض
الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي تناولت أوضاع ومستقبل
اللغات المحلية في السودان ، حتى يقف الإعلاميون على
عوامل الجبر والاختيار التي تحدق بيدهم وكفأتهم المهنيتين .
وسأقتصر على تقديم اتجاهين فكريين نظرتهما غاية في السلبية
تجاه مصادر اللغات المحلية بوجه عام . وقبل أن نقدم هذا الإطار
لننظرى نعرف القارئ إجمالاً بالوضع اللغوى في السودان ،
ليوطن حديثنا النظرى في وقائع لسانية سودانية .

الوضع اللغوي في السودان :

السمة المركزية للوضع اللغوي في السودان هي التعددية :
لغات وطنية عدّة ، ونسب باللغة التفاوت فيما يتعلق بالمحدين
بها ، ولغة واقلة - هي الإنجليزية - مرتبطة بالتعليم وأداء
الدولة والاتصال بالعالم . فالسودان يحتوى داخل

(٤) كلمة أقيمتها في سمنار «بحث استراتيجيات الإذاعات الإقليمية» الذي رتبته وزارة الثقافة السودانية ومركز الورودة للإعلام والتعليم والتدريب ، الذي هو مؤسسة من مؤسسات العون الألماني للسودان في فندق السودان في مارس ١٩٨٩ .

حدوده مثلثات لكل المجموعات اللغوية التي تم التوصل إلى تحديدها في أفريقيا ، ماعدا اللغة الخروسان في جنوب أفريقيا . ويحسب إحصاء ١٩٥٦ ، فإن اللغات التي يتحدث بها أهل السودان تبلغ المائة وأربع عشرة لغة ، نصيب سكان جنوب السودان منها حوالي الخمسين لغة . ويتحدث ٥١٪ من جملة السكان (باللغة آنذاك عشرة ملايين وهي الآن ٢٢ مليوناً) اللغة العربية . ويتحدث ٧٪ من اللغات النيلية (ومن هؤلاء يتحدث ١١٪ بلغة الدينكا) . ويتحدث ١٢٪ بلغات غير العربية في شمال ووسط السودان . وبناء على ذلك ، فالسودان منطقة تعدد لغوي . وباعتبار نسبة العربية والدينكا (٥١٪ و ١١٪ على التوالي) فالسودان أيضاً منطقة ازدواج لغوي .

ينطلق الاتجاهان ، اللذان ذكرت سلبيتهما تجاه مصادر اللغات المحلية ، من موقع نظرية متباينة جداً ، ولكنهما يتفقان في التسليمة وهي هوان شأن اللغات المحلية ، وإن اعترفا بعد لأي بادوار محدودة أو مؤقتة لها . الاتجاه الأول : الذي منشأه في الاستعلاء العربي الإسلامي الدارج ، يرى أن اللغات المحلية لا مكان لها من الإعراب بتوافر اللغة العربية ذات الخلقة الحضارية والتي اكتمل لها القاموس والأبجدية . ووسمته هنا اتجاه (لامكان لها من الإعراب) . أما الاتجاه الثاني : الذي يقوم على معطيات (اقتصادية) ماركسية ، فهو يرى اللغات المحلية كسلع (بایر) في (السوق اللسانى) الذي تروج فيه العربية بمقتضى قانون أساسى تسري بمقتضاه العربية وتحسر اللغات المحلية .

١- لا مكان للغات المحلية من الإعراب :

يتذرع هذا الاتجاه بدعوة الوحدة الوطنية التي تقتضي اتساق الناس على لسان واحد مبين هو اللغة العربية . غير أنه ، خلافاً لاتجاه (السوق اللسانى) ، يخوضن في كفاءة وقدرة تلك اللغات المحلية للتبلیغ بصورة يمترج فيها الاستعلاء الصنوی والعامي .

وأكثر حجج هذا الاتجاه معروضة في مخطوطتي (الماركسية ومسألة اللغة في السودان) . وقد ناقشت في هذه المخطوطة بشكل رئيسي كتاب (الحقائق الأساسية عن جنوب السودان) الذي أصدرته وزارة الاستعلامات والعمل السودانية في أوائل ١٩٦٣ ، لتوضيح موقف الدولة من قضية الجنوب ، بما في ذلك أبعادها الثقافية بعد طرد حكومة الفريق عبود ١٩٥٨ - ١٩٦٤ القيسى من الجنوب وإجراءات التعریف والأسلمة التي نفذت في جنوب السودان بشكل واسع آنذاك .

وأعرض هنا بعض الآراء اللاحقة لذلك الكتاب بشأن اللغة والوحدة الوطنية . فقد جاء في مقال للسيدين أحمد الرحمن محمد والطيب زين العابدين (١٩٧٩) ، وهما من قادة الجبهة القومية الإسلامية ، أن الكيان القومي يفترض قدراً كبيراً من التجانس الحضاري والثقافي بين أقاليم السودان . وبالنظر إلى تعدد لغات السودان ، فهذا يرshan اللغة العربية بوصفها الأداة الوحيدة للتواصل بين قبائل السودان المختلفة سواء في الشمال أو الجنوب . ويقول الكاتبان إنهم لا ينزعان في الاهتمام ببعض (اللهجات) المحلية في الجنوب وجبال النوبة ، التي تقع وسط السودان الغربي ، والانقسنا ، التي تقع في طرف السودان الشرقي ، بل يدعوان إلى تطوير لغتين منها أو ثلاث في الجنوب ، حتى يتتفاهم بها أهل القبائل هناك . ولكنهما يقولان : إذا كان القصد هو إضعاف الحاجز العرقية والإقليمية في سبيل وحدة قومية أشمل ، فليس هناك من بديل لقبول اللغة العربية لغة رسمية لجميع أقاليم السودان . ولابد في هذا الصدد من تعريب التعليم العام والعلمي . ومن المنطق القول إن الكاتبين يدعوان أيضاً إلى تعريب الإعلام .

أكثر مناقشات الداعين إلى اللغة الوطنية الجامحة في الحسينيات وحتى السبعينيات لا تختوي على القدر المحدود من التسامح مع اللغات المحلية ، الذي جاء في كلمتي محمد والطيب اللذين يشجعان فيها الاهتمام باللغات المحلية وتطوير بعضها . غير أن ما يتقصّد دعوتهما هو حصرهما على تلك اللغات في التفاهم الأهلي العام بعيداً عن مؤسسات الدولة ، كالتعليم مثلاً . وقد نجد ملامحاً من هذا التضييق على اللغات المحلية في الآراء التي طرحتها السيد إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الروائي المعروف ، على صفحات جريدة الأيام سنة ١٩٧٦ . وقد ناقشت إبراهيم على تفضيشه على اللغات المحلية ونشرت آرائه في كتابي أنس الكتب (١٩٨٥) .

يرسم إبراهيم للحركة القومية التاريخية السودانية خطة ؛ هي تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى يتهي ذلك إلى التفاهم الوطني ، الذي يجعل للذاتية السودانية موضعًا أهم لدى جميع المجموعات السكانية للوطن من اعتباراتهم المحدودة عن أنفسهم وبصورة يحتفظ كل منهم بجذره الثقافي . ويدى إبراهيم هنا روحًا سمحاء تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية في السودان . ولكن سماحته تنتهي حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ، لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية في السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية في السودان .

وهو لا يرى التناقض الذي وقع فيه هنا حين يشرّب بالاحتفاظ بالثقافات القومية والقبلية ، في حين ضرب بلغاتها عرض الحائط . وكان إبراهيم يعد للغة شيئاً مختلفاً لا يقع في نسيج المأثرة الثقافية .

وتأتي حجة استلاء اللغة العربية عند إبراهيم كاملة غير منقوصة . فهو لا يرى بأساسه في هيمنة اللغة العربية ، لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطراطق التعبير والأبجدية نزاعية بصورة تاريخية إلى ابتلاء اللغات الأخرى . ولو حدث هذا الابتلاء التاريخي لما بقيت فيها لغات الأترال والفرس والنوبية والبجة في السودان ، وغيرها كثيرة في المناطق التي انتشر فيها الإسلام والعربية .

ويستوفى إبراهيم أشرطة استلاء اللغة العربية حين يصف اللغات القومية والقبلية (البدائية) . فهو هنا يتطابق مع المفهوم العامي ، الذي يرى أن تلك اللغات (رطانات) في معنى القصور عن التبليل المبين . علاوة على أنه قد رأى بعض علماء اللغة أنه بقدر ما جرى التقبّب في لغات أكثر الشعوب (بدائية) ، لم يعثر على لغة يمكن وصفها بالبدائية من حيث القاموس والأصوات والنحو .

وأكثر حجج الداعين إلى عدم الاكتتراث للغات المحلية (عملية وبالتالي إنقاذاً) ، هي كثرة تلك اللغات وقلة إمكاناتنا ما يجعل الصرف على برامج كتابتها ومذجتها مستحيلاً . وسرى إنه حتى الشرائح المثقفة من بين حملة تلك اللغات من تهزمه هذه الحجة حين يتهمها له أن يكون في موضع اتخاذ قرار ناقذ بشأن مستقبل تلك اللغات ، كما كان الحال في الجنوب ما بعد اتفاقية أديس أبابا ، ١٩٧٢ ، والتي أصبحت مقتضها للجنوبين سلطة مناسبة في إدارة إقليمهم ذاتياً . ففي إبراهيم يقول : إننا لا نستطيع أن نوفر للغات البدائية الفرص والدعوى ، والمعدات الموضوعية التي ساقت اللغات الجامحة مثل العربية إلى استكمال أبيجديتها . وقد وجدت نفسي أراهن على تفاؤل عريض بالمستقبل في ردّي على هذه الحجة التي ساقها إبراهيم . فقد قلت إنَّ حجة إبراهيم هذه لا تسمى إلى عنصر المبدأ في النقاش الدائر حول منزلة ومستقبل لغات الأقليات على وجهتها وأثرها المقطوع به . وشطحت قائلاً :

« ومن الأفضل أن نتكلّم بإمكانات المستقبل حين نرّنوا إلى المستقبل . وأن لا نضع قدماً في زهاد المستقبل ، بينما قدمنا الآخرين في ضيق الحاضر وعنته . فوجاهة الخوارق الفكرى أنه قفرة بالرجلين كلّيهما إلى البعيد البعيد . (عبد الله على إبراهيم ١٩٨٠ : ٧٦).»

٢- السوق اللسانى :

استغرب الدكتور عشارى المختص فى علم اللغة الاجتماعى بجامعة الخرطوم الخلف الذى ينادى بتعليم اللغات المحلية فى أفريقيا والذى يكون من حلفاء لا يجمع بينهم أى جامع آخر . فهو حلف قوامه الشيوعيون والبرجوازيون الصغار من الأفارقة الرجعيين والثقافيين والتقدميين والأكاديميين الغربين الليبراليين ومؤسسات التبشير العالمية . وقال عشارى : إنه لا يزيد أن يتضمن إلى هذا الخلط العجيب بغير تدبیر ، لأنه يزيد بالأحرى أن يحلل باستقامة وبصورة جدلية الأوضاع اللغوية فى إطارها المانع ، قبل أن يدللى برأى حول حقوق اللغات الأفريقية المحلية (٦ : ١٩٨٣) ، وهى اللغات التى سماها لاحقاً لغات الأقليات وعرفها بأنها اللغات التى تعيش فى خطر وتصرم المتحدثين بها أو تعوقهم من حيازة القوة السياسية والاجتماعية . وهو يعده فى لغات الأقلية كل لغات السودان عدا العربية (٤ : ١ و ٢) .

ورد موقف عشارى المبكر تجاه لغات الأقليات بصورة وافية فى مقالة له نشرت عام ١٩٨٤ . فهو يرى أن الظاهرة اللغوية هي ممارسة لسانية لها نفس الطبيعة البنوية والفاعلية المتبدلة التى لأنواع الممارسات البشرية الأخرى ؛ كالممارسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيديولوجية ، والعلمية . ويصف عشارى بالتبسيط كل دراسة تفصيم اللغة عن سياقات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجي ومن أبعادها المتصلة بآفاق التحول الاجتماعى (٤ : ١٩٨٤) .

وبناء عليه ، تناول عشارى التحولات فى المجتمع السودانى لكي يعطى تقديرًا أولى لمزلاة لغات الأقليات . فقد أشار إلى مؤشرات فى تلك التحولات الاجتماعية مثل ، النمو السكاني للمدن والهجرات والتزاوج بين الجماعات العرقية - اللغوية ، وتحول المزارعين إلى بروليتاريا ، وانهيار الأسرة كوحدة تقليدية فى القرية ، والانتشار النسبي للتعليم باللغة العربية (٦ : ١٩٨٤) . ويخلص عشارى من هذا التفكك للأساس المادى والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقليات فى أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة إلى قانون سماه «السريان التاريخي للغة العربية» الذى هو اتجاه دينامي للتتحول من هيمنة لغات الأقليات فى أهلها نحو هيمنة اللغة العربية (١٢ : ١٩٨٤) .

ويجد قانون سريان اللغة العربية شرعيته فى نظرية (السوق اللسانى) ، فاللغة يمتنى بهذه النظرية ، هي قوة وسلطة . فلكل لغة ، من حيث هي رصيد رمزي ، قيمة شرائية نسبية

في (السوق اللسانى) وهو سوق ينشأ عندما تندغم مجموعات أو قوميات لها لغات مختلفة في كيان سياسى واحد . ويتجزء من انحراف هذه المجموعات والقوميات في ذلك الكيان الواحد نشوء علاقات قوى متمايزة ، بينما وفق القواعد الاقتصادية أو الحجم السكاني أو المنعة السياسية لكل منها . ومن جهة اللغة تأتي كل جماعة أو قومية برصيدها اللغوى الذى تحدد قيمة الشرائية بحيوية تلك الجماعة أى بحجمها وقوتها السياسية والاقتصادية . فإذا كانت تلك الجماعة قوية مبنية تمكن رصيدها الرمزى (اللغة أو رأسمالها اللغوى) من احتلال موقع السيادة في أجهزة الدولة الاقتصادية والسياسية والتعليمية . (نفسه : ٨ - ٧) ، ولذا قال عشارى إن الصراع في « السوق اللسانى » ليس صراعاً لغويًا ، ولكنه صراع بين أفراد في موقع اجتماعية محددة حول الهيمنة على السوق اللسانى والسيطرة على أدواته المختلفة (نفسه : ٨) .

وبقراءة السوق اللسانى السودانى يخلص عشارى إلى أن السمة الجوهرية للأوضاع اللغوية في السودان هي التغير المستمر المتتابع . ومحور هذه الدينامية في نظر عشارى هو الانتقال التدريجى من هيمنة لغات الأقليات في اتجاه هيمنة اللغة العربية (نفسه : ١٠) ولأن قانون سريان اللغة العربية وانحسار لغات الأقليات هو قانون ذو نفاذ متصل بخلخلة الأسس التى تدعم لغات الأقليات (نفسه : ١٤) . فعشارى لا يريد أن يبنى نفسه الأمانى حيال حق الأقليات فى استخدام لغاتها وأحيانها . فهو يقول :

« فإذا كانت اللغات المحلية آخنة في الانحسار ؛ بحكم التأثير التاريخي لتفاعلات البيئة الاجتماعية المولدة دوماً للظروف الموضوعية المادية التي تحكم المسار الحياتي لكل لغة ، فإن الاعتقاد في إمكان المحافظة على هذه اللغات في هذه الأوضاع يصبح ضرباً من ضروب الخداع النفسي » (نفسه : ٦ و ٧) .

أسقط عشارى كل تصور لاستمرار حيوية اللغات المحلية في حال سريان هيمنة العربية . كما أسقط كل تصور لوجود ثانية لغوية تتعايش فيها لغات الأقليات واللغة العربية وهى الحالة الراهنة التي عليها معظم اللغات الأقلية ، التي يستخدم الناس فيها لغتهم المحلية في أغراض بعينها ، أغلبها داخل المنزل ويستخدمون فيها اللغة العربية في أغراض أخرى رسمية وغير رسمية . وهذه الحالة ، في رأى عشارى ، هي حالة انتقالية مؤقتة لن تتمدد أمام الهيمنة للمحضة للغة العربية ، فنواوم هذه الحالة الانتقالية من الحال ، ويقول عشارى :

« لأن مثل هذا التصور ينطوي على اعتقاد ضمني بأن تفاعلات الانتقالية اللغوية المتحولة عن هيمنة اللغات المحلية في اتجاه هيمنة العربية يمكن أن تجمد ذاتها في مرحلة من مراحل تطورها ، بحيث تكون هناك ثنائية لغوية منسجمة وقدرة ، ولكن وضعاً كهذا لا يتأتى إلا إذا استمر إنتاج المرحلة الثانية بطريقة دورية لا نهاية » (نفسه : ١٣) .

عشاري مع ذلك تحفظات حول التنفيذ الختامي لقانون السريان والانحسار . فهو يرى أنه يمكن لسريان اللغة العربية أن يتکس في حالات منها استجداد ظروف سياسية (نفسه : ١٥) ، ومن ذلك ابتداء إجراءات تخطيط لغوى صارم (نفسه : ١٥) يراعى الأهمية الرمزية الكبيرة لللغات الأقليات عند المتكلمين بها في مناطق المواجهة والتوتر بينهم وبين اللغة العربية السائدة ، غير أن عشاري يؤكد أنه لا يريد استبعاد الإطار الجدلی من تفاعلات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجي الذي يعتمد في بحثه عن أوضاع اللغة العربية في السودان ليقول برأى خطير حول اللغات المحلية . فعشاري ينهي مقاله أيضاً بنغمة متباينة جداً حول مصير اللغات المحلية . فهو يقول :

« فإننا لا نعتقد في حق مطلق للمجموعات العرقية في تطوير لغاتها . وليس هذا من منطلق إنكار هذا الحق ابتداء . ولكن من منطلق استبعاننا لحقيقة ؛ من حيث إنه حق خال من أي محتوى مادي فاعل ولا يتعدى مقوله مجردة من وقائع الأوضاع اللغوية المتسمة بدينامية الانتقالية ذات الاتجاهات الحاسمة في صالح اللغة العربية .. ففي إطار عملية سريان التاريخي المترسخ للغة العربية ، والمدعوم اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً ، يصحى الحديث عن تطوير اللغات والمحافظة عليها وحمايتها من الاندثار ضرورة من ضرورة التفاؤل » (نفسه : ٣١) .

إن أهمية هذا الموقف من عشاري تجاه لغات الأقليات ليست في وصفه المحايد لواقع لغوى لسريان والانحسار . فواضح أن عشاري أحکام قيمة متعلقة بهذا البحث . فهو لا يظهر أية معارضة لما سماه سعي السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية بتعميم لغة مشتركة هي العربية ، كعماد للوحدة الوطنية (نفسه : ٩) . فمما يصادم هذه الوحدة عند عشاري قوى الشتات التي تتطور في لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة (من ٩) ، ويجانب هذا القول الصريح ، نجد أن عباره عشاري نفسه مساغة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية . فهو يسمى خط الوحدة (افتلاطاً) ، بينما يسمى خط الشتات (انكفاء) (نفسه : ١٥) . فعشاري :

يعترف بالشرعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيديولوجية جماعية للتعبئة ضد اليمنة من قبل مجموعة سلطوية ، إلا أنها تنبه إلى أن هذا الشعارات ينطوي ، في جدلية على عنصر تشتيت رجعي يضرم موضوعا ، وبغض النظر عن النوايا ، حسناً ثقلياً انفصاليًّا ويهمنش القضايا الجوهرية (نفسه : ٣١) .

جاء عشاري (١٩٨٦) بنظرية أكثر إيجابية حيال متزلة لغات الأقلية في جنوب السودان . وقد رأينا أن عشاري قد أعطى نفسه الحق في التحفظ على تنفيذ قانون السريان والانحسار متى استجدة ظروف سياسية تدفع فيها هيمنة وظلم القومية الكبيرة ولغتها الجماعات القومية الأخرى لتكتفى على لغاتها المحلية . وقد كان صدور قوانين ثيرى الإسلامية في سبتمبر ١٩٨٣ ، وانقلاب ثيرى على اتفاقية أبيا ١٩٧٢ ، التي وقعتها مع القوميين الجنوبيين السودانيين ، مما واحدة من المنعطفات التاريخية التي قال عشاري : إن اللغات المحلية تكتسب فيها قيمة رمزية وتعبوية تستحق اعتبار المخططين اللغوين .

وقد نظر عشاري للغات الأقلية في الجنوب في سياق تجربة للظواهر المضادة للتعرّب في الخطاب اللغوي للشائعات في الجنوب . فهو يدعو إلى تحديد نسي لمشكلة اللغة في جنوب السودان ، وذلك بتأخليصها من نعرة الهيمنة والتحقير التي تسود الخطاب اللغوي العربي ، وكذلك تخليصها من العناصر الأيديولوجية التأجيجية في الخطاب اللغوي الجنوبي . أما القسم الآخر من خطة عشاري لتحبيب قضية اللغة في الجنوب ، فهو متعلق بالعناية بلغات الأقلية . ففي هذا القسم يدعو عشاري إلى دعم المؤسسات الجنوبية الثقافية مادياً وفنياً لإنجاز مشروعاتها المتصلة بتطوير اللغات المحلية وتجميلية التراث وإعادة كتابة المناهج الدراسية لتلائم الأوضاع الثقافية والبيئية في الجنوب (عشاري ١٩٨٦ : ٣٣٤ - ٣٣٥) .

ولا تعنى خطة عشاري التحبيبية ، التي تأخذ بذيل لغات الأقلية وتوليها قدرًا من الاهتمام ، أن تلك اللغات ستكون مبنية من قانون انحسارها اللازم . ولكن عشاري ينظر في خطته هذه إلى جملة اعتبارات ، لم يعد في الإمكان تجاهلها في التعامل مع تلك اللغات ، فهو يقول :

« ولكن تجاهل هذه اللغات وتهميشهما أصبحا أمرين غير مقبولين بحكم الوجهات العالمية والإقليمية والمحليّة نحو المطالبة بحقوق هذه اللغات الأقلية وانتزاع هذه الحقوق والاعتراف بها عن طوعة من قبل المجموعات المهيمنة ، ونحو المطالبة بتعزيز هذه اللغات وإدخالها في التعليم الابتدائي » (نفسه : ٣٣٦) .

وقد نبه عشرارى ، فى كلمته هذه ، إلى واحدة من أكبر متابع لغات الأقليات فى الجنوب ، وهو قلة شأنها بين الشرائح المثقفة التى تلتزم بها هوية وأصالة Africité (نفسه : ٣٠٣) . غير أنها لا تخفى عجزه عن تبنيها حتى النهاية . فتلك الشريحة تطرح متزنة لغاتها المحلية بتردد مشوب باعتراف ضمنى أو صريح بمحدوديتها فى مجالات الاستخدام الحيوى للغة فى التعليم والثقافة والتكنولوجيا . ولا تخفى تلك الشريحة الجنوبيه أيضا إشكالية اختيارية واحدة من لغاتها (لغات المجموعات الجنوبيه التى تربوا على خمسين لغة) المتاحة لتكون لغة جامعة للجنوب (نفسه : ٣٠٢) . ولذا فإننا قد لا نأخذ خطاب المثقفين الجنوبيين حول تطوير لغاتهم مأخذًا جدياً . فقد غابت اللغات المحلية عن الحوار حول اللغة التعليم ، الذى دار فى مجلس الشعب الإقليمي فى الجنوب فى السبعينيات وتراءحت الآراء بين مفضل للعربية ومفضل للإنجليزية (نفسه : ٣١١) . ومع ذلك ، يمكن القول إن لغات الأقليات فى الإقليم الجنوبي قد وجدت تاريخياً حظاً من العناية لم تلقه لغات الأقليات فى الأقاليم السودانية الأخرى . فقد استقرت تلك اللغات ، منذ زمان مدارس التبشير المسيحى ، الذى احتكر التعليم فى الجنوب فى إطار سياسة الاستعمار البريطانى لإدارة الجنوب بمفرز عن شمال السودان العربى المسلم ، كلغة تدرис أو مادة للتعليم فى المدارس الابتدائية . كما أن مجلس الشعب للإقليم الجنوبي قد أنيطت به مهمة تطوير اللغات والثقافات المحلية وهى مهمة لم تُعط ببيان إقليمي غير الجنوب (١٩٨٦ : ١١) وهذا القدر المتحقق من الاهتمام بلغات الجنوب بما ساق عشرارى لتأكيد ، أن السياسة فى ساحة القرار الكبرى بشأن كفاءة وأهلية اللغات لتسوغ بين المتحدثين بها .

وجاء عشرارى (١٩٨٦) ينقض ناقد جداً لمشروع الوحدة الوطنية لاتخاذه حجة لتعريب التعليم والإعلام والمجتمع بأسره ونشر خرافات تميز اللغة العربية عن لغات الأقليات قاموساً ونحوأً وأصواتاً . صور عشرارى الوحدة الوطنية ، من قبل ، كدعوة جامعة صامدة تؤذيها دعوات الشبات والأنطواء فى لغات محلية . ولكن فى هذه الكلمة يشير صراحة إلى أن تلك الوحدة لا تتحقق إلا فى Sudan متعدد الأنسن والثقافات ، فى مجالات التعليم والإعلام والمجتمع (١٩٨٦ : ٩) .

وعاد عشرارى مرة أخرى فى ١٩٨٨ ، إلى التشديد على قانون سريان العربية وانحسار لغات الأقليات الذى لا يمكن رده لنفاذ التدابير التاريخية وأدوات التعبير الاجتماعى التى من وراء ذلك القانون . وبينما عليه ، فهو يرى أن كل ما يمكن عمله تجاه انحسار لغات الأقليات هو

تعزيز العزيمة الجماعية لحماية هذه اللغات والمحافظة عليها واستخدامها من قبل المتحدثين بها . فهو يدعو إلى تخلص تابن القدرات اللغوية في المجتمع من مصاحباتها التمييزية في مجالات التعليم وفرض التوظيف بالنص على حقوق تلك اللغات في الدستور ودعمها مؤسسيًا لغایة كتابتها ونمذجتها وتطويرها ولنشر الأدب المكتوب بها (١٩٨٨ : ١٨ و ١٩) .

مشهد أفضل لرؤية منزلة اللغات المحلية :

جوهر الموقف حيال مسألة اللغة المحلية - فيما أعتقد - هو عدم حاجتنا إلى إعلان دستوري بلغة رسمية . فنحن لا نحتاج إلى كثير اجتهاد لنرى بغير لبس أن للعربية دوراً تاريخياً مرموقاً في تمسك وحدة السودان الوطنية . إن الذين يردون هذا الدور إلى ميزات ضمنية في اللغة العربية ، كلغة مخطوطون . وكذلك يخطئون من يرد هذا الدور إلى آليات تاريخية لا تملك بيازها فكاكاً ولا حيلة . واضح من رصتنا لاتجاهات الأقليات في الحياة إلى إقرار بذلك الحق ، لأن ثمة بشراً تدخلوا بهمة ليضعوا بصمتهم هم على آليات ذلك التاريخ . كما أن اتجاهات (لا محل لها من الإعراب) قد أذنت بدور متواضع للغات المحلية لم يكن يخطر لها على بال في الخمسينيات والستينيات .

أميل من جانبي إلى وصف دور اللغة العربية التاريخي في السودان في حوارنا الراهن بأنه دور لغة التفاهم . فهذه هي الخدمة الممتازة التي تقدمها اللغة العربية لغالبية السودانيين المتحدثين بلغات أخرى . وهذا دور يلقى قبول السودانيين عن بكرة أبيهم . أما جعل العربية لغة رسمية فهذا دور مرسوم بسياسة تخشى أن تترى به الدولة والجامعة العربية فيها على الاستعلاء والعنف . فمن دستورية وضع اللغة العربية ، كلغة رسمية ، يتقرر أنها اللغة التعليم والإعلام والمكتبات . وقد أعمانا هذا دائمًا عن تقدير الكدر والخسارة والمظلوم التي تترتب على هذا الموقف .

فلأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية تكون هي لغة المحاكم . وقد أشار باحث أثري يوليوجى إلى أن السكان بجبال النوبة في غربى السودان يخلطون في مصطلحات القرابة ، حين يترجمونها أمام المحكمة من لغتهم إلى العربية ، مما يوشش على سلامية الإفادات والإجراءات تشويشاً أضطر معه القضاة غالباً إلى ترك شأن هذه القضايا لأهل الحال والعقد في البلد . وقال قاضي كادقلى ، حاضرة جبال النوبة ، بجريدة الصحافة

(١٥/١/١٩٧٨) : إن محكمته تحتاج إلى مترجم وذلك لتعدد الألسن بهذه المديرية . فرغم معرفة الأكثريّة للغربية إلا أن الإفصاح لها يكون متعرّضاً في بعض الأحيان .

وتفق مأساة حسن وحسين ، وهما طفلان من إقليم دارفور بغرب السودان قتلا أسرتهما عام ١٩٧٣ ، شاهداً على بُؤس اعتماد العربية لغة للتعليم بناءً على الدستور . فالمأساة تقف شاهداً على انفصام المعرفة عن اللغة . فحسين كان يتحدث العربية ، وهي ليست لغة أم في جماعتهم ، وتوقف عن ذلك لما اكتشف أنه يلحّن في عربته بأصوات رطانة . وجاء حسين أمر من ليلة القدر وهو نائم أن يظهر عائلته بالقتل . وامتثل حسين للأمر وراح يصدّر الأوامر لأخيه بجلب السيف والقتل باللغة الفصحى مستعيناً بآيات قرآنية . وكانت الكارثة في أحد وجوهها معرضًا لسيكولوجية اللغة .

واللغة الرسمية لغة المكاتب . وقد احتجت جريدة الفجرانت ، التي رأس تحريرها السيد بونا ملواه أحد وزراء الإعلام على عهد ثيري (٦ سبتمبر ١٩٦٦) ، لأن وزارة الداخلية كانت ستوقف ترقية الموظفين الذين لا يعرفون العربية من الترقى إلى سكيل (H) لأن ذلك يجافي قرارات مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٤) وأن يكون هناك تبييز على أساس اللغة أو الدين أو العرق . وكان مؤتمر المائدة المستديرة قد انعقد لبحث صيغة مثل لعلاقات شمال السودان وجنوبه ، بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ، التي كان موضوع جنوب السودان إحدى بواسع نهوضها .

ولعل أقيع مظاهر رسمية للغة العربية هو افتراض الدولة أن من تحدث بها فهو سوداني ومن لم يتحدث بها فهو أجنبي ، وترتبط على التعريف المركزي للمواطن من صيغة رسمية اللغة العربية ظلم كثير . فإن المواجهة المسلحة بين المعارضة وحكومة ثيري (وهي المواجهة التي عرفت بأحداث «المرتزقة» ، لأن ثيري اتهم القوى العسكرية التي تحركت من ليبيا وأحتلت الخرطوم بأنها عناصر أجنبية) عام ١٩٧٦ . كان الحديث باللغة العربية أو (الرطانة) هو فيصل في التقرير بشأن الشخص إن كان مواطناً أو مرتزقاً .

إعلان لغة مالغة رسمية ليس إعلاناً محابياً ، فهو يضفي على تلك اللغة قوة ونفاداً وحزارات ، من رأينا كيف تتحول إلى أنواع من التعديات أو العنف .

سيبدو كسر صنم اللغة الرسمية صعباً . سيحتاج المحتجون باستحالة إدارة الدولة بغیر لغة رسمية أو بتكلفته العالية . ولكن علينا أن نتذكر أن بلدنا نفذت أغبي المشروعات وأكثرها

تكلفة ؛ مثل بناء التنظيم الفرد ، الاتحاد الاشتراكي ، ولم تدخل عليها بالزمن أو الموارد . وبناء عليه ، فلا يصح أن تدخل بالخيال أو الموارد والزمن لترتيب مشروعًا لمنازل اللغة في السودان نعي حوله الأفتدة والعقول السودانية خلق أمن لغوي يطمئن إليه السودانيون جمياً .

* * *

المراجع

- ١ - إبراهيم إسحاق إبراهيم : الأيام ١٧ / ١٠ و ٢٣ / ١٩٧٥ و ١٩٧٦ / ١ .
- ٢ - أحمد عبد الرحمن محمد
والطيب زين العابدين
- ٣ - عبد الله على إبراهيم : أنس الكتب ، دار جامعة الخرطوم للنشر ص ٦٢ - ٧٢ .
: (الماركسية ومسألة اللغة في السودان) ، نشر ١٩٧٦ ، وتميد نشره دار
الست قريباً
- ٤ - عشاري أحمد محمود : العربية في جنوب السودان (بالإنجليزية) دار فال للطباعة ، ١٩٨٣ .
: (جذلية الوحدة والشتت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان)
ورقة مقدمة لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ .
: محاضرة ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية ١٩٨٦ .
- ٥ - (أوضاع اللغات الأقلية ومستقبلها في السودان) ورقة مقدمة إلى ندوة
الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ .

نحو حساسية فولكلورية لتوظيف المكابية الشعبية

التورط في العالم - نقد العالم أم الارتداد عنه :
رشحت للقراءة مرة كتاباً اسمه (كيف تقرأ ببطوط ؟) ،
وهو كتاب في نقد عالم وألاعيب الأميركي الماهر « والت
ديزني » قائلاً : (والكتاب جدير بالقراءة وبخاصة في وقتنا هذا
الذى نكاد نتفق فيه على انصراف أطفالنا عمّا نقدمه إليهم فى
باب تسليهم وتشفيهم وانكباهم على قراءات ومشاهدات لسنا
نعرف كيف ستنشئهم وعلى أيّة صورة ؟ ولأى مثل وغيّيات ؟
وهذاوضع عصيّب تعدد المحاولات لتفادي .. . ومعظم هذه
المحاولات نوايا حسنة وما يقعد بها دون مراعيّتها أعقد ، وأكثر
هذه الاجتهدات خطرًا هو الظن أن انصراف أطفالنا عمّا
نقدمه عابر ، ويكتفى لاستعادتهم مثلاً إدخال الألوان
والسلالس (الكرتونية) في مجلة (الصبيان) - (وهي مجلة
الطفل السوداني الأولى - أو غيرها مما يستجد .

و غاب عن هذه الاجتهدات أن انصراف أطفالنا هو وجه
من وجوه تورطهم في العالم ، سمعوا المزمار ولدوا ، ووقعوا
في الشراك ، وستكون استعادتهم عملاً صعباً لأنطواهه على نقد
العالم وتجارة التسلية فيه خاصة) .

غير خاف أنني أستند على حكاية (الزمار والأطفال)
الشعبية لتصوّر المدى الذي تورط فيه أطفالنا في العالم ،
ومؤكّد أننا نزيد بمشروع توظيف الحكايات الشعبية لتعليم
وتهذيب وتسليه الأطفال أن نستدعيهم من سحر الزمار والمزمار
الذى يزج بهم في تكنولوجيا الرعب والتغريب ، وهذا مطلب
أبوى ووطني مشروع ولكن تبقى دون تنفيذه مخاطرة نقد
العالم ؛ نقد مركبة الحضارة فيه ، ونقد أنفسنا لأننا كلنا
متورطون في القبول البديهي للعالم .

(*) قدمتها إلى ندوة عن استخدام المكابية الشعبية في التعليم انعقدت
بقطر في مارس ١٩٨٩ ونشرتها مجلة المائرات الشعبية في مجلدها
الخامس ، عددها السابع عشر ، عام ١٩٩٠ .

سيكون حديثي مراوحة من محاذير إلى محاذير بشأن توظيف الحكاية الشعبية ، والمحاذير أكثر ما يحتاج إليه المحتوطن الخنزير الذى يعرف أنه بصدق حملة يجردها على العالم .

وقيل المحاذير ، أبدأ بطرد بعض الأفكار البسيطة التى قد تراودنا ونحن بصدق توظيف الحكاية الشعبية للأطفال .

ينبغى ، أولاً ، أن لا تصور أنت إذا أتيجها إلى الحكاية الشعبية أنها قد وصلنا إلى النقطة الصواب حول خصوصيتها ، وأننا قد انقطعنا عن العالم اللزج إلى ما يميزنا ويعطينا قيمتنا المترفة . فالحكايات الشعبية هي التراث العالمى المؤكدة الذى نشارك فيه بإبداعية على خلاف مشاركتنا في أي شيء آخر مثل التكنولوجيا أو حتى الرياضة ، ولهذا استقام أن تدرج حكاياتنا الشعبية في نظم الفهرسة العالمية ، ربما اعتقدنا أن هذه المؤشرات هي الدليل القاطع على خصوصيتها ، ولكن الأمر مختلف ذلك ، إننا حين نتوجه إلى الحكايات الشعبية إنما نفتح على العالم أيضاً .

ونسجد ثانياً في تلك الحكايات الشعبية وقائع محرجة كثيرة وسنختار في نسبتها إلى تراثنا وقيمنا ومثلنا كما نصوروها لأنفسنا ، فقد وجدت الأستاذ / عبد الكريم الجheiman يتبرأ من حكاية شعبية تعرضت لعلقة غير شرعية بين والد وابنته ، بقوله إن الجدة التي كانت تحكى للأطفال قدمت لتلك الحكاية قائلة : (إننى سوف أقص عليكم قصة ليست من بيئتنا ولا محيطنا) وعندنا في السودان (حجوة) رائحة عن فتاة جميلة اسمها (فاطمة السمة) تغزو شوكة في رأس عجوز تأخذ جلده وتتدثر به ، وكانت فاطمة قد سألت العجوز نفسه كيف السبيل إلى سلخ جلد الرجل العجوز ، وقد تعوذ الرجل قبل أن يكلمها ، وعادت فاطمة لتفعل ذلك من غير وازع تردد .

لقد بدأت دراسة الفولكلور (الأسطورة بخاصة) حين توقف الدارسون عالمياً على المفارقة بين ما عرفه الناس عن رقى الإغريق القدماء وبين ما ورد في أساطيرهم من بشاعات مثل ابتلاء الآلهة للناس وغير ذلك . وقد كانت هذه المفارقة الأصل في منشأ نظريات تحليل الأسطورة المبكرة . فقد قال ماكس ملر : إن تلك الأساطير مجرد مجازات لمصارع القوى في الطبيعة ولا علاقة لها بايقون الإغريق الاجتماعى ، وقال منظرو المدرسة الأنثروبولوجية إن تلك المشاهد البشعة هي مخلفات من العهود البدائية تسربت في الأساطير ولا تعكس واقع الإغريق الذين عرفنا عنهم الرقى والتهذيب .

وهكذا لا مهرب ، لأننا حين نتوجه إلى الحكاية الشعبية لا نرتد تلقائياً إلى حالة بسيطة من الانقطاع عن العالم ، وأننا حين نتوجه إلى تلك الحكايات قد يصعب علينا جداً التعرف على أنفسنا وثقافتنا فيها ؛ لأن بعضها يحتوى على بشاعات لن نزيد أن تكون عنواناً لنا .

التوظيف - متاعب الفولكلورى :

لعل توظيف الفولكلور أقدم من الفولكلور ذاته ، وقالت لنا البروفيسيرة لندادق في حديث قريب لها بالخرطوم إننا ينبغي أن نهجر نهائياً فكرة أن الفولكلور هو إبداع أثيرى لجماعات شعبية مستقرفة في حدود ضيقه من الأضفاف والأحلام .

ومع ذلك ، فقبول حقيقة توظيف الفولكلور (الاستعانة به ، تسخيره ، استخدامه .. إلخ) صعب جدًا على الفولكلوري الذي يشعر لهذه الدعوة ، وللفولكلوري عذرها . يكفى أن النازية قد جندت الأخيرة قرم في جحافل جيوشها النفسية السفلية ، وينظر الفولكلوري بقلق إلى (تسويق) الفولكلور في أشغال السياحة وغيرها . وقد اخترع الفولكلوري الأمريكي ريتشارد دورسون مصطلح (Fakelore) للإشارة إلى تزييف الفولكلور من خلال بعض عمليات استخدامه ، وهذا مؤشر إلى أن الفولكلوري يصاب بخوف خاص من (توظيف الفولكلور) وهو خوف علينا أن نضعه في اعتبارنا في أي مشروع هادف إلى توظيف الفولكلور .

إنني سأسوق جملة من المحاذير لمشروع التوظيف الذي يجد مني كل ترحيب ، وسأغلف هذه المحاذير بعرض للموقف الراهن في علم الحكاية الشعبية ، وهو عرض أريد له أن يكون إطاراً نتمى به حساسية فولكلورية نقترب بها من مهمة توظيف الحكاية الشعبية . وستكون عناصر هذا الإطار كما يلى :

١ - إذا كانا بصدده ابتداء مشروع عن الحكاية فيلزمنا أن نلم بمنزلة (الحكى) وخطره في الحياة ، كما تكشف عنه الدراسات الأنثropolجية والفوكلورية المعاصرة . فـ (الحكى) ذو دلالة كبيرة على مفهوم الشخص في المجتمع وله ترميز مهم في العمليات الاجتماعية .

٢ - إذا كانا بصدده نقل حكايات من حال الشفاعة إلى الكتابة (أو التقنيات الأخرى) فلابد أن نقف على ما توصلت إليه علوم الاتصال والفوكلور في خصائص الشفاعة والكتابه .

٣ - إذا كنا بقصد توظيف حكايات شعبية فيصل أن نطلع على نقد الفولكلوريين لممارسات سبقت في مثل ذلك التوظيف .

ستشغل هذه المحاذير الجزء الأول من الورقة . أما الجزء الثاني منها فسيلتفت إلى تطبيقات سودانية في توظيف المكابية الشعبية في تربية الطفل وأدبه ، وسأ تعرض لحالتين : (١) حالة جرى فيها بالفعل توظيف لهذه الحكايات في برنامج للمكابية المدرسية . (٢) وحالة توفرت لها كل الظروف لاستخدام المكابية ، ولكن حالت نظريات سياسية تربوية دون ذلك الاستخدام .

الحكى والحكايات :

الإنسان *Homo sapens* من حيث قوامه في الطبيعة ، وقرر الفولكلوريون أن يسموه *Homo narran* لفطرة ولع الإنسان بالحكى ، ويعرف الحكى بأنه الطريقة التي تحول بها تجربة ما إلى إفاده كلامية ، والحكاية وسيط لتوصيل التجربة وهي أعلى مرحلة من (الجملة) ، فيما تصل الجملة الكلمات بعضها بعضًا بحسب نجد المكابية تربط أعلاً وأحدثًا .

تعاظم الدراسات حول (الحكى) ، وبخاصة في إطار مفهوم الأداء ، *Perfaman* الذي يجد قبولاً كبيراً في النظرية الفولكلورية ، ويدرس الحكى الآن على أنه مفتاح للشخصية ، فقد كتبت لنذاق عن زوجين في مدينة شيكاغو لكل منهما ميل مختلف في الحكاية ، فيما يحكى الرجل النكات التي تهزأ بال المقدسات أحياناً بحسب الزوجة متخصصة في حكايات قصص الخوارق والكرامات ، وقد تناولت دق جدل هذه العلاقة الزوجية بتوفيق كبير بدت فيه هذه العلاقة بين الزوجين نسيجاً من محض (حكاوي وحكاوي مضادة) . ويدرس الدارسون النكتة والمثل والحكاية على أنها أدوات يناور بها المتكلم في مجرى الكلام ويتحقق بها استراتيجية في العمليات الاجتماعية .

ديناميكية الشفاهة :

ولأننا استقل الحكايات الشعبية في الغالب من حال الشفاهة إلى الكتابة في توظيفنا لها لزم علينا أن نقتنص من المباحث الخديبة الجارية في ديناميكية الشفاهة ، فقد رتب أولرك ما أسماء القوانين الملحمية وهي القوانين العامة لإنشاء كل أنواع القصص الشفاهي ، وقد جاء أولرك بعدد منها مثل :

- ١ - قانون البداية وقانون النهاية : فالحكاية الشعبية لا تبدأ بفعل مفاجئ ولا تنتهي بقطع وعجل ، فهي تبدأ من الهدوء إلى الإثارة وتنتهي من الإثارة إلى الهدوء .
- ٢ - قانون التكرار : في الأدب المكتوب هناك وسائل شتى للتأكيد ، فيمكّنا القول إن (الشيء أحمر فاقع) ولكن الحكاية الشعبية تفعل ذلك بالتكرار أو بميزات الصوت مثل قوله (أحمر أحمر) أو (أحمر) .
- ٣ - قانون اقتصار المشهد على عتصرين : فالمشهد في الحكاية الشعبية لا يسع أكثر من شخصين .
- ٤ - قانون المقابلة : الحكايات تقوم على المعارضات المتطرفة مثل الشاب والعجز ، الشر والخير وغيرهما .

وقد وجد ملمان باري (١٩٢٨) حلاً لـ (السؤال الهوميري) في الإنشاء الشفوي ، فقد كان هناك من يشك في وجود شخص باسم هومير لأنه حل (الإلياذة) و (الأوديسة) إلى طبقات فوق طبقات من قطع الشعر الملحمي الذي اجتمع بعضه فوق بعض بغير حاجة إلى مؤلف ، وهناك من كان يعتقد بوجود هومير نظراً لتماسك الملحمتين الذي يدل على وجود مؤلف واحد ، ومن هنا نشأ في الدراسات الكلاسيكية السؤال الهوميري : هل هناك هومير أم لا؟ .

وجاء حل هذا السؤال الهوميري على يد ملمان باري الذي قال : إن خصائص الشعر الهوميري مردودة إلى الاقتصاد الذي تستلزمه طريقة الإنشاء الشفاهي وأن هذه الطريقة مما يمكن الاستدلال على عناصرها بدراسة الشعر نفسه . وقد نبه اكتشاف باري لأول مرة أنه يمكن دراسة الإنشاء الشفاهي بغير المواقف والمواصفات التي استقرت في تحليل ونقد النصوص الشعرية المكتوبة . وبني ألبرت لوردنظراته في كتابه (معنى الحكايات) على الأسس العامة التي وضعها أستاذه باري .

وتتطور دراسات الشفاهة الآن تطوراً ملحوظاً كمانزى في كتاب روبرت أونتق «الشفاهة والكتابة» الذي حاول فيه تحليل الديناميكية السيكلولوجية للشفاهيات .

نقد التوظيف:

لعل أكثر أبواب الحكاية الشعبية حيوية على أيامنا هذه هو النقد الذي تعرض له الحكاية الشعبية الأدبية ، وهذه الأخيرة هي التوظيف الذي جرى للحكاية الشعبية الشفاهية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأبرز الناقدين للحكاية الشعبية الأدبية هو الدكتور جاك زايير الذي صدر له مؤخرًا كتاب (كذب وعذابات ذات الرداء الأحمر) ، وقد درس في هذا الكتاب ، وفق مفهوم طبق اجتماعي ، مصادر هذه الحكاية الشعبية وصورها حين تتحول بها الشفاهة إلى التدوين .

فقط لاحظ زايير أن الكاتب الفرنسي بيررو (الذي كتب قصة ذات الرداء في القرن الثامن عشر) قد سحب من صورته الأدبية للقصة موتيفات العنف وتلك التي يشتم فيها الجنس ومع ذلك جعلها قصة خالدة على الأجيال . وقد أضاف بيررو موتيف الرداء الأحمر الذي لم يكن في الحكاية الشعبية ، ولاحظ زايير أن بيررو أوقع ذات الرداء الأحمر في براثن الذئب ، بينما اختلفت الحكاية الشعبية بذلك الفتاة وهروبها بشكل مستقل من براثن الذئب .

ومن رأى زايير أن القصة الشعبية الأدبية إنما كتبت من وجهة نظر البرجوازية الفرنسية ، حين بدا لها أنها تواجه مشكلة الطفل كسن عمرية جديدة ذات احتياجات ومشاكل مبتكرة . فلأول مرة انفصل في فرنسا آنذاك (الطفل) عن (البالغ) ، بينما كان الطفل في السابق بالغاً صغيراً يصلح له كل ما يصلح للبالغ . وكان على البرجوازية الفرنسية أن تعمل لإدخال ذلك الطفل في الحضارة على ضوء المعايير الخلقية المحددة لتلك الطبقة .

وقد تربت على هذا التوظيف تغيرات ملموسة أجرتها الكاتب على الحكاية الشعبية . فقد اختلفت ذات الرداء الأحمر في الحكاية الشعبية عنها في الحكاية الشعبية الأدبية ، فذات الرداء الأحمر الفلاحة قاصرة ، مباشرة ، شجاعية ، ولها احترام لعقلها . أما ذات الرداء الأحمر البرجوازية فهي جميلة ، دلوعة ، مخروبة ، ولا حيلة لها .

ونحتاج إلى مثل هذا النهج النظري الناقد (مهما اختلفنا حول ما توصل إليه من نتائج) حتى نصون مشروعنا لتوظيف الحكاية الشعبية من التفعية والفرضية والنظرية التربوية البسيطة التي تزيد أن تفرغ من كل هموم تربية الطفل ببساطة بسيطة هي توظيف الحكاية الشعبية .

سيتجنب مشروع توظيف الحكاية الشعبية مواطن الزلل إذا اهتمى بعلم الحكاية الشعبية ومستجداته . فمستوظف الحكاية سيفيد كثيراً إذا ألم بطرف مناسب من أسرار حيوية النصوص الشعبية التي تستهويه وتسحره ، وهي أسرار مركزة في خصائصها التي هي موضوع علم الحكاية الشعبية .

تطبيقات سودانية :

يتطرق الجزء الثاني من الورقة إلى أنواع من توظيف الحكاية الشعبية في السودان :

الحالة الأولى :

- هي تجربة البروفيسير عبد الله الطيب (المري، اللغوي والشاعر والباحث) التي أمرت كتاباً رائجاً للأحاجي السودانية .

الحالة الثانية :

- هي فرصة أهدراها التربويون بتعسف في حين كان بإمكانهم الاستفادة منها لاستخدام أنواع من الحكاية الشعبية بذكاء وسداد لتقريب مادة التاريخ للتلميذ .

الكتاب بلا مزاعم : (تجربة عبد الله الطيب)

نشر عبد الله الطيب مجموعات من الأحادي في الخمسينيات في سلسلة اسمها الأحادي السودانية كانت تصدر عن مكتب النشر التابع لمصلحة المعارف السودانية آنذاك . وقد أنيطت بالكتاب مهمة تزويد الطالب بالكتاب المدرسي وكتاب الاطلاع ، علاوة على إصدار مجلة للصبيان وأخرى للكبار . وقد شارك في نشاط الكتب مربيون كبار ، وإلى مطبوعات هذا المكتب الجميلة الممتعة يعود آباء اليوم بذكرياتهم كلما واجهوا إشكالات ثقافة ابنائهم ، وتعتبر فترة الكتب هذه هي فترة الناستوجن التربوية في السودان الآن .

عاد عبد الله الطيب إلى إصدار مجموعات أحاجيه في كتاب واحد بعنوان الأحادي السودانية في ١٩٧٦ من دار جامعة الخرطوم للنشر . وهو ينشر المزيد من هذه الأحادي الآن في جريدة (الأيام) السودانية ، ويعد بنشر هذه الأحادي الجديدة في كتاب .

وهناك إجماع من الآباء والأمهات بأن كتاب الأحاجي السودانية قد أسعد أبناءهم وبناتهم كثيراً ، ورأيت أكثر الصبيان يستغفرون في قراءته بهم عجيب ، وقد نفذت طبعته الأولى حالاً .

اقرب عبد الله الطيب من الأحاجي بلا مزاعم لغوية أو أيديولوجية أو أخلاقية .

صورة عبد الله الطيب العامة أنه لغوى متقطع حوشى العبارة ، وقد عاب عليه الدكتور / طه حسين استخدام كلمة (الطخا أى السحاب) فى شعره ، فرد عليه عبد الله الطيب قائلاً : إن الطخا كلمة متربدة فى العامية السودانية ، وهذه الواقعه مع طه حسين مفتاح لمعرفة اليسر الذى يتحرك به عبد الله بين المستوى الدارج والفصيح فى اللغة . يرى أكثر الناس أن اللغة العربية إقليمان : عامى وفصيح بينهما أسوار متنعة إلا أن معرفة عبد الله الطيب التى لا تتجارى بالعربية الكلاسيكية وبالعامية قد كشفت له الأنوار تحت أرضية الوائلة التى تتدفق بين الإقليمين .

الواضح أن عبد الله الطيب قد انتقل من بلاغة العامية إلى بلاغة الفصحى بما يشبه الترخلق لا التسلق ، فقد قضى عبد الله شطرًا من عمره فى منطقة عرب الرياطاب فى شمال السودان التى هي منطقة استخدام متشعب ودقيق وبلغ للغة ، ثم قطع مراحله الدراسية حتى تخصص فى العربية الفصحى الدقيقة ، فعبد الله سبق حتى الواقعين الاشتراكيين إلى كتابة حوار قصته (نوار القطن) فى أوائل الأربعينيات باللغة الدارجة ، وأنت لا تكاد تقرأ له بحثاً حتى يرد الكلمات الفصيحة إلى صورتها فى الدارجة السودانية مثل كلمات (يترا ، عب ، مرتفق ، صواب) .

ليس عبد الله مطلب أخلاقي من الأحاجي (الحكاية الشعبية) . فهو لم يجعل نفسه وصيّاً ليقتطف الأحاجي من العبارات غير اللائقة (في نظر من ؟) ، قال فى كتابه عام ١٩٦٧ أنه استبدل خاتمة الأحاجي (انحترت وابتشرت فى أست الصغير فىنا) بـ (جاء هادم اللذات وهازم المسرات) ولكنه عاد فى مجموعته التى ينشرها حالياً فى جريدة الأيام إلى (انحترت وابتشرت) كأنه قد خُلق بالتربيف .

ولم يخفف عبد الله بشاعة فاطمة السمنجة حين خلعت جلد العجوز ، كما ورد عنده ٣ مرات (يلعن أبو « ما يفعل كذا ») كما ، وردت عنده كلمة (القفار - القى) بلا مواربة ، فقد تمدى الفنود فى حكاية ظللت أخوت من البهم أيامه يفسى أجود المراعلى ،

وللبرهنة على ذلك قال لهم العتود : « تعال تناقض » كما وردت في (ظلوت) الكلمة (أخريه) أي أجعله (يخرى) بلا حياء في القصص .

وعبد الله يلزم الأسلوب التجريدي للحكاية الشعبية ولا يميل إلى الاقتصار بمثل (وهكذا) (وفعل ذلك ثانية وثالثة) و (هلمجرا) ، ففي حكاية (جفيلي وجفيلة) يهرب جفيلي وجفيلة على ظهر حصان من وجه الغول الذي يطاردهما ويجرى بينهما هذا الحوار :

جفيلي : شایفة الغول .

جفيلة : شایفة مثل الخدیة (الخدأة) وكلبة جنبو مثل الزرزور (طائر صغير) (جفيلي يسرع).

جفيلي : شایفة الغول .

جفيلة : شایفة مثل الدحیش (تصغير جحش) وكلب جنبو مثل الفویر (تصغير الفار) .
ويتكرر الهروب وهذا الحوار ثلاث مرات بغير أن يضيق عبد الله بذلك ، وفي لاته للأسلوب التجريدي يلجأ عبد الله الطيب إلى مفردات اللغة لتصوير عظم أو قوة أو ضعف الحادثة أو الشيء أو العاطفة أو السلوك ، فهو يصور مقدار الأشياء بالتكرار :
١ - فهو يقول (انقدت بطن « كلب الغول » طرق طرق) ، وليس انقدت بطن الغول وصدر صوت انفراطها مدوياً .

٢ - وهو يقول (وقعد يأكل ويأكل) وليس يأكل بأسراف يكاد لا يشع .

٣ - وهو يقول (يشخر شخر شخر) وليس يشخر شخيراً متصلأً عميقاً .

ويكتب عبد الله أحاجيه بعنفورة سائفة لا يجعل الأسئلة من مثل (العامية أم الفصحى) (الأخلاق أم عدمها) تعكر عليه صفو الفن في التبليغ ، فهو يكتب حوار شخصياته بالعامية أو الفصحى بوصلة سرية ، فمع أنه يتلزم العامية في الحوار في الغالب إلا أنك تجد مثلاً الولد يقول لأخته (دعنا نهرب من هذا البيت) وتقول الأخت لأخيها (إن أباتا يسمع كلام زوجته) ، علمًا أنه في نفس الحكاية تمد عنده من يقول (الضيفان أكلوا كل حاجة والكسرة كملنا الخدم حين القدر داك فيه لحم انتظروه ينجض) (ينضج) .

وحتى في النص تضطره الصيغ الجاهزة إلى التزام الصورة العامية مثل (الغول حسيسة دهر ، ونومه شهر) .

ولكنه يحاول بجد أن يرسم الكلمة بصورة تتحمل القراءة الفصيحة والعامية ما استطاع مثلًا (مرحباً بكم) يمكن أن تقرأ عامياً مرحباً بكم . وهذا مبحث يحتاج إلى تطويل . ربما نرد بمحاج كتاب الأحادي السودانية إلى أنه لم تسبق الاقتراب من الأحادي التي تناولها أية مزاعم تربوية (سوى الامتناع) فالصورة التي استقرت عليها أحاجيه صادرة عن حب استثنائي لهذه الحكايات من استمع إليها بشغف طوبل حتى تحول إلى راوٍ عادي لها .

فهو لم يهجم على الأحادي بعدة التربوي (على أن عبد الله الطيب تربوي قديم متدرس) ولا بعدة اللغوى (على أن هذا تخصصه) ولا الوطنى (وكانت له خناقات كثيرة حول تعليم اللغة العربية مع المفتشين والمعلمين الإنجليز) ولا العروبي (وهو الذاكرة التي حوت أدب العرب ونظرائهم) .

إنه لم يهجم على الأحادي بأى من هذه الأدوات التي كانت كفيلة باخضاع الأحادي إلى مساءلة ومراجعة وتحوير وتطوير . خلافاً لذلك حشد عبد الله الطيب كل هذه الخبرات حشدًا شفيقاً لتأزر لإخراج الحجة كقطعة غالبة من الفن البسيط الخطير .

وفرضه مهددة - في البدء كان التاريخ :

كنت أدور أجمع نصوص التراث في القرى السودانية ثم أخرج على المدرسة الابتدائية في القرية المعنية لبعض الأئم مع المدرسين ، وقد استقر عندي أن ثمة انفصalam بين تلك النصوص التي تطرق أذني من نواخذة المدرسة وفي دفتر المناهج ، فالطفل يسمع في بيته نصوصاً تراثية ذات قيمة ذوقية عالية فإذا جاء إلى المدرسة افترضت المنهج المدرسي أنه لوح مسموح حال من كل معرفة وتسابق المدرسوں يحقونه بالمعرفة .

المدرسة الابتدائية السودانية كما جاء عند السيد / فريث (الذى صمم ذهنها ومناهجها في الثلاثينيات من هذا القرن) انبنت على أنها مؤسسة غنية لمجتمع فقير ، فقريفث يقول : إنه بخلطة التلاميذ السودانيين اتفصح له أن خلفيتهم الثقافية البيئية محدودة ، وتتابع كتاب (مرشد معلم التاريخ للمدرسة الأولية) هذا التبخيس لإمكانيات الطفل الداخل للمدرسة الابتدائية فهو يقول :

(التاريخ سجل لأحداث بعيدة عن التلميذ ، في أغلب الأحيان بعيدة عنه في الزمان كما هي بعيدة عنه في المكان ، وهي غالباً ما تتعلق بأراء ومقاييس نادراً ما يستطيع فهمها وتقديرها) .

وبناء على هذه الملحوظة التربوية فاللهم لا يعطى دروساً في التاريخ إلا في السنة الثانية أو الثالثة الابتدائية ، ويصبح هنا أن نسأل : هل صحيح أن التاريخ بعيد عن التلميذ كما يزعم المرشد ؟

وأجيب بالنفي ، فاللهم يأتى إلى المدرسة بحكايات كثيرة عن التاريخ ، فلربما جاء التلميذ بقصص (تجارب شخصية) مقلولة عن جده الذى اشترك فى حروب المهدية ، أو عن والده الذى اشترك فى بناء خط السكة الحديد ، أو جدته التى زارت ضريح ولى فى طرف من أطراف البلاد لأسرتها عقيدة فى كراماته وبركته . وغالباً ما يأتى التلاميذ إلى المدرسة بعد أن اتشبعوا بزيارات متكررة لواقع أثرية أو تاريخية فى ظهر قريتهم أو سمعوا (حكايات شارحة) لتلك الواقع ، فالتاريخ الذى يحمله أطفال قرية مسکفیشو (التي هي فى بلاد النوبة السودانية) إلى المدرسة كفيل بلفت نظرنا إلى الكم الهائل من الحكايات التى نهدرها ، والتي كان يمكن أن نوظفها فى التدرج بأولئك الأطفال فى التعرف على التاريخ من واقع تجاربهم الباكرة معه .

فى عيد الفطر يوجه خاص يستأجر الأولاد فى قرية مسکفیشو مركباً شراعياً ويتنزهون بها فى النيل وينذهبون بها للبر الشرقى حيث جبل الصحابة ، ففى الجبل ضريح سيدنا أمير عمر ويقال : إن أمير هذا هو أحد الصحابة (صحابة الرسول) (ص) دفن هنا فى النوبة ، وأقيم عليه ضريح ومزار ، ويصعد الأطفال الجبل وفيه بئر قدية قيل : إن الجن هو الذى حفرها فى قديم الزمان بالإبر ، وبالجبل آثار منازل سكنية قدية .

أما أولاد الضاحية الشمالية من مسکفیشو فهم يذهبون إلى سلسلة الجبال والتلال على الأرض المتعددة المترامية خلف الجبال ، فيجدون هناك بقايا حيوانات وخيبول (ظام إيل وخيبول ، أوتاد ، قطع من الحبال . ، جدوات . . . إلخ) ، ويجد الأطفال شظايا قنابل ومتفجرات . وهذه آثار موقعة أرقى بين جنود المهدية والإنجليز التي جرت فى ١٨٨٩ .

اما أولاد المنطقة الوسطى فيذهبون إلى الفلاة ثم إلى حجر أحمر منبسط مساحته ٥٠ متراً مربعاً وفيه نقوش تاريخية ، وفي تلك المساحة الصخرية توجد ٨ حفر قدت على نسق واحد ، وتتأتى إلى هذه الحفر كل الطيور لشرب من الماء الذى تخزننه فيصطادها الأولاد ويشيع في المكان جو مهيب من السحر والتاريخ .

هل هذه بيئة محدودة كما يقول قريث؟ هل التاريخ بعيد جدًا عن هؤلاء التلاميذ كما يقول مرشد التاريخ؟ يأتي هؤلاء الأطفال إلى المدرسة بنخبة من التاريخ أهم ما فيها الدليل التاريخي الذي يتمثل في الآتي :

(١) أسطورة المشاً أو الأسطورة الشارحة .

(ب) بقايا العظام .

(ج) الرواية الشفاهية .

المربيون هم الذين يظنون التاريخ حالة من التدرج من الأسفل إلى الأعلى ، من القديم إلى الجديد ، وهو حالة علوية لا علاقة لها بالبشر والأطفال خاصة ، ولذا يبدأ التاريخ في الصف الثاني الابتدائي بكتاب اسمه (نحن وأجدادنا) ويبدأ درسه الأول بالعصر الحجري . فصور !

لقد كان مكاناً لمدرس التاريخ (لو لم يصادر المرشد حسه بالمعطيات التربوية حوله) أن يبدأ بالعصر الحجري ، لو كان في القرية حوله موضع يخشاه التلاميذ ونسبته إلى العصر الحجري مؤكدة ، وبغير ذلك يمكن أن يبدأ التاريخ في كل مدرسة بالمعطيات التاريخية الحقيقة التي يأتي بها التلاميذ إلى حظيرة المدرسة . وستلعب الحكايات في التعليم المرن للتاريخ دوراً كبيراً . غير أن التربويين يتمسكون بمركزية المنهج والتوجيه ويرتكبون بذلك حماقة كبيرة لأنهم يفرغون تلاميذهم من رصيدهم التاريخي الملموس ليستبدلوا بهم ذلك بتاريخ مجرد اعتاطي .

خاتمة

إن توظيف الحكاية الشعبية في أدب الأطفال مشروع قومي وثقافي مميز ، ولم أقصد من المحاذير التي سقها تشطيط الهمة أو تعقيد المهمة . على العكس من ذلك لقد أوردت هذه المحاذير حتى نوطن النفس على عظم المهمة وأننا لنقترب منها كيما اتفق ، وسحتاج إلى هذه الحساسية الفولكلورية في توظيف الحكاية التي وصفها البعض ، إذا أردنا الإحسان إلى أطفالنا بأدب يتعون ويحسن ويهذب وينطبع في أدائهم طول عمرهم .



يبدو أن دراسة الحكاية الشعبية في أوروبا قد يثبت من الوصول الى استنتاجات ذات معنى حول حكى (narration) النساء . فقد استقرت تلك الدراسة في الوقت الحاضر على فكرة أن الرجال هم رواة تلك الحكايات بين الشعوب الأوروبية ، بعد أن نبذت اعتقادها السابق بأن النساء هن حارسات كنوز الحكاية^(١) . فحتى موضوع «الأنثى» ذاته ، في رأى هذه الفكرة الطارئة ، ليس مما يقال فيه أنه حكر خالص للنساء^(٢) . وترى وجهة النظر هذه أنه طالما أن النساء أكثر تقيداً بالبيت فهن لا يجدن إلا مناسبات معدودة لترك القرية والضرب في الأفاق ، مخاطرة واستزادة للمعرفة^(٣) . وما يزيد الطين بلة أن الدارسين الأوروبيين للحكاية الشعبية قد انتهوا الى القول بأن حكى النساء كله قصص منقطعة بلا أصلالة^(٤) . فالنساء يحسب هذا الرأى يبحكن للأطفال ، ولذلنا فإن البالغين لا يأخذنون حكيهن بجدية . وغير خاف أن دارسي الحكاية الشعبية في أوروبا يظهرون حزاوة فكرية ذات حماسة لمزيج من الذكورة والبلوغ في نظرتهم لحكى النساء . ييد أن ليenda ديف ، الفولكلورية ذاتية الصيغ ، احتدرست ببلادة ضد هذه التحيزات السافرة . ونادت بالفحص الواقعى للحالات الفردية للرواية من النساء والرجال ، ثم التقرير على ضوء ذلك عما إذا ما كان حال رواة مبدعين بغض النظر عن أنوثتهم أو ذكورتهم ، وعما هو نوع الحكى المستطلع في كل حالة^(٥) . وعلى كل فإن الدعوة الى دراسة «علم جمال المرأة» تجد نصيراً في الدراسات التي تلهمها حالياً نظرية وغموج دراسات المرأة في الولايات المتحدة وأوروبا في العقود الأخيرة . فتتجرى الآن دراسات لأجناس مختلفة من الحكايات التي ترويها نساء لكتى يرى الدارسون النساء كما يرينهن أنفسهن وعالمهن الذى يعيش فيه^(٦) .

**مَا خَلَفَ
الْحِجَابَ
فِي
حَكَائِيَاتِ
الْمَرْأَةِ**

(*) نشرتها مجلة الدراسات السودانية في مجلدها الحادي عشر ، عندما الأول والثاني في أكتوبر 1991 .

وخلالاً لأوروبا فإن دارسي الحكاية الشعبية الإفريقية والشرق الأوسطية ، قد علقوا أهمية خاصة على حكى النساء . فعلماء الأنثربولوجيا والفوكلور التزموا بالمفاهيم التي رأيناها الدارسين الأوروبيين قد طرحوها ، فالخدوته أو الحجوة في قول حسن الشامي ، الفولكلوري المصري والمقيم بالولايات المتحدة ، مرتبطة عادة بالنساء ، وهي غالباً ما اعتبرت «شغل نسوان»^(٨) . وأشار دارسون مختلفون إلى أن حصائر (repertoires) النساء من الحكايات الشعبية تدور حول مواضيع أنشوية مثل المنافسة بين الأخوات غير الشقيقات^(٩) ، وأيديولوجية النظام الأمومي^(١٠) ، والزواج المحرم^(١١) ، ومتزلة النساء وقدرهن^(١٢) . ويرى بعض الدارسين من تحليل مجمل لبعض تلك الحصائر أن حكى النساء متظاهر أن يوجد فهمنا لإشكاليات النساء الوجودية والاجتماعية . فبواقع دراسة عن الاستخدام المتفاوت للتنكر (المقصود بذلك مثلاً تنكر فاطمة السمنجة في جلد عجوز في الحجوة السودانية الذائعة) وعن تبادل أدوار الأنوثة والذكورة في حكايات شعبية أفعانية أوأوضحت مارجريت ملز البون الشاعر بين ما يفترضه الرجال عن النساء وبين ماتعتقدنه النساء عن أنفسهن في الذي يرد في حكيهن^(١٣) . وظاهر أن القول بأن في حكى النساء إمكانية كامنة لمعرفة أدق بهن وبعاليهن ليس موضوع اتفاق بين الباحثين . فقد خلصت أمريكا فريدل من تحليل بعض نصوص الحكايات الشعبية الفارسية إلى القول بأنه رغم أن هذه الحكايات تصور بدقة دونية المرأة في المجتمع الفارسي ، إلا أنه لا دخل محسوس لنوع الراوى ، ذكرًا كان أم أنثى ، في وجهة النظر التي تخذلها الحكاية ذاتها^(١٤) . وتعتقد فريدل أن الرواية من النساء ، مثلهن في ذلك مثل الرجال ، يحكين الحكايات من وجهة نظر رجالية^(١٥) .

يريد هذا المقال أن يحلل حصائر بعض النساء والرجال من الحكايات في جماعتين سودانيتين . وستستخدم رمزية الحكايات والمواطف المضمنة لإنشاء (مثال النساء) و (مثال للنساء) والمفهومان مقتبسان من الأنثريولوجية شيرلى أردنز التي عرفتها على النحو التالي : (عبارة «مثال للنساء» أعني جملة الأفكار التي يتم بها تصوير النساء في آذنهن أولئك الذين «ولدوا» (أو اختبرعوا) المثال ، في حين أن عباره «مثال النساء» تستخدم في الإشارة إلى المفهوم الذي تستولده النساء في آذنهن عن أنفسهن ، وهو مفهوم يستتضمن بالتأكيد بعض مفردات «مثال للنساء» .

وستنظر إلى هذه الحكايات كجزء من الجدل المستمر لوجهات النظر الأثنوية والذكورية في المجتمعات المخصوصة التي جمعت منها^(١٧). وواقع أن النساء والرجال الذين يحكون هذه الحكايات عن نساء ورجال هم مسلمون ، مما يذكر طريقتنا هذه في النظر . فبكم النساء المسلمات بانقطاعهن عن الخوض في شأنهن وشأن مجتمعهن قد أصبح مضربياً للمثل . غير أن هناك من يقول الآخر : إن هذا البكم المأخوذ على المرأة المسلمة متوهם . وجرى القول أيضاً أن وصف النساء المسلمات بالبكم يدل على محدودية دارسي أوضاع المرأة المسلمة ، أكثر من دلالته على المساعدة الفعلية لتلك المرأة في الخطاب الجاري في مجتمعها . فالإنتوغرافيون ، الذين حصروا أنفسهم في دراسة الأداء الرسمي لقوى الحكم والإدارة العامة في المجتمع الإسلامي ، قد انتهوا إلى التشديد على قوامة الرجال على النساء^(١٨) . فدونية النساء الفطرية التي تجدوها في أمثال العرب المسلمين قد وضّع أنها تعكس حزاوة نوعية قارة في هذه الأمثل لسيطرة أيديولوجية الرجال عليها^(١٩) .

إذا تركنا البنية المؤسسية الرسمية لمجتمع الرجال المسلمين جانبًا ، فإن تحليل الحصائر ، الذي نحن بصدده ، سيجعلنا نقف على الدرجة التي يمكن بها للحكايات أن تشكل أدلة رمزية تستقرى بها المرأة المسلمة في مجتمعها متخطية بصوت خطابها الجمالى عثراتها الاجتماعية المتآصلة .

العينة البحثية للحكايات :

أخذنا الحكايات موضوع دراستنا من فولكلور قبيلة المسبيعات التي تقطن غربى السودان ، ومن فولكلور الجعليين الذين يسكنون شمال السودان . وت تكون حصيلة المسبيعات من ثمان حكايات ، خمس منها أدلت بها روایات من النساء . وت تكون حصيلة الجعليين من عشر حكايات ، أربع منها مما جاء عن نساء روایات .

دون حكايات المسبيعات آدم الذين ، الدكتور حالياً في الإدارة العامة ، ونشرها في كتابه العراث الشعبي لقبيلة المسبيعات ، الخرطوم (١٩٧٠) . أما حكايات الجعليين فقد سجلها سيد حامد حريز أستاذ الفولكلور بجامعة الخرطوم ، ونشرها في كتابه حكايات الجعليين الشعبية (بلومبرغ بالولايات المتحدة ١٩٧٧) . ووفرت لنا عناية الجامعيين ترجم مناسبة عن الروا ، علاوة على معلومات عن السياقات الاجتماعية التي دونوا فيها تلك الحكايات .

ومن جملة ما وفره الباحثان من تلك المعلومات تبرز للعيان راويتان فريديتان في حكيهما . والراويتان هما نعيمة جاد الله وأم نعيم حماد . أما نعيمة فهي أرملة في الخامسة والخمسين من عمرها عام ١٩٧٠ حين التقى بها الباحث حريز . ووالد نعيمة من أعيان قبيلة الجعلين . وقالت نعيمة : إنها تلقت حكاياتها عن نساء يكبرنها سناً . فخلال فترة قضائها للعدة أرادت هؤلاء النساء الأكبر منها أن يسلّمنها برواية الحكايات لها حتى وقت متأخر من الليل . وبينما عليه ، فحكايات نعيمة مما وقع لها وهي مكتملة النضج وليس مما استقرّ عندها في الطفولة وذكرياتها فحسب . وعلى قدر المرأة في حكاياتها^(٢٠) مما يمكن نسبة إلى كرم أرومة نعيمة وإلى تلقّيها حكاياتها في عمر متقدم ، وفي ملابسات الحزن والفقد والسلوى .

أما أم نعيم حماد ، الراوية المسبّعاوية ، فهي ابنة دار السلام محمد التي روت بدورها للجامع آدم الذين حكاية « زينب وأم زميم »^(٢١) . وكانت أم نعيم في أربعينيات العمر في عام ١٩٦٧ - ١٩٦٨ . وقد قاطعت أم نعيم زميلتها الراوية مريم عمار ، التي أنهت حكاية « مريم والغول »^(٢٢) أكبر مما تعتقد أم نعيم ، وأخذت مقدّم الحكاية وأكملتها بالصورة التي اتفقت لها .

ويبدو أنّ أم نعيم من نوع الروّاة الذين يتزمون بنص محفوظ عن ظهر قلب للحكاية . فقد تعثرت مرتين خلال حكيها واستعدلت الحكاية . وقد بدت أحياناً في قام الصحو الفكرى مما لا يطاق^(٢٣) في راوٍ لحكايات جوهرها الخيال المسرف . فلام نعيم تفسير عقلاني لتعليقات المتصدين (جمهور مستمعيها) واعتراضاتهم على ما يرد في حكاياتها . فعجين روت « بيت الغول »^(٢٤) سألهما متصنت إذالم يكن متاحاً للزوج أن يهرب من وجه الغول الذي ذهب لشأن له بعد أن أمره أن يذبح نفسه ، ويطيخها طعاماً له . وأغلقت أم نعيم باب الاجتهاد في هذا الشأن الخيالي بقولها : إن الغول كان سيطاله طال الزمن أم قصر .^(٢٥) وصوب متصنت لحكايتها « بقرة اليتامي »^(٢٦) بعض ماروته فيها وقال : إن زوجة الأب هي التي طلبت من زوجها أن يذبح لها بقرة أبنائه اليتامي ، وليس البصير الذي كان يداوينها من الورم الناشب بحلقها كما ذهبت إلى ذلك رواية أم نعيم . ييد أنّ أم نعيم ذكرت للمتصدين أنّ اعتراضهم غير ذي موضوع ، لأنّ زوجة الأب لم تكن في وضع يسمح لها بالكلام نظراً لانسداد حلقها بالورم^(٢٧) .

ولأم نعيم الرواية اعتقاد في علو قدر المرأة اتضحت من ملحوظة صدرت عنها وهي تدلّى بحوجة «بيت الغول»^(٢٨) التي تحكى عن الشدائدين التي تعرضت لها أسرة ما من جراء مجاعة ضارية . وتصور الحجوة الزوجة في مصاف بطلة لها استطاعت بذلك أن تدبّر شؤون أسرتها خلال المجاعة لتجاوزها تامة لامة . ومن جانب آخر ، فالحجوة تصوّر الزوج أشعيباً أكولاً منقطعاً عن الفائدة . وفي موضع من الحكاية سأّل الغول الزوجة أن تطهّي له أحد أطفالها . وجاء في حكى أم نعيم أنَّ الزوجة قالت : «يا حسبي الله» . ومع استفهامها الأمر فكرت الزوجة وقبلت أن تفعل ذلك . ثم علقت أم نعيم بشكل جانبي قائلة : (أنحن العوين ما دبارتنا كبيرة)^(٢٩) . أى أنها عشر النساء لنا تدبّر للأمور شديد سديد . ثم راحت تحكى كيف أنَّ الزوجة وجدت فيلاً ميتاً ، قطعت منه الأجزاء الهشة من لحمه وطبختها للغول لكي يصحّ عنده أنه لحم لطفل .

أما الرأوى الجعلى فهو عبد الرحمن محمود بري الذي كان عمره ثلاثة وأربعين عاماً في وقت زيارة الجامع له في ١٩٧٠ . وهو «فكى» مقصود لأنواع الطب الإسلامي الذي اشتهر به ومن ذرية ولى سوداني مشهور^(٣٠) . وحكايات عبد الرحمن من نوع كرامات الأولياء التي تدور حول مآثر أجداده^(٣١) . وبعض حكاياته لها مشابهة بمقاطع مختلفة مما ورد في كتاب «طبقات ود ضيف الله» الذي حوى تراجم لسيّر الأولياء والعلماء والشعراء والصالحين في دولة الفونج بالسودان (١٤٢١ - ١٥٠٤) .

قد ييدو من غير المناسب أن نقارن حصيلة من كرامات الأولياء بما رواه عبد الرحمن بري بحصيلة من الأحاديжи التي روتها نعيمة غير أنَّ هذه المقارنة مبررة من واقع وجهة نظر الجعلين أنفسهم حيال الحكى حيث يسود الميل لقصر أي جنس قصصي على أفراد مرحلة عمرية بذاتها أو فئة اجتماعية ما يتحكمه دون غيرهم^(٣٢) . «فمثال النساء» و«مثال للنساء» اللذان نطبع في استبطانهما من هذه الحكايات ينشأن جزئياً من مثل هذا الموقف الاجتماعي تجاه الحكى الذي يقصر نوعاً من الحكى على جنس آدمي ، ذكرأكان أم أنثى . ولذا كان المعيار لاختيار حكايات عبد الرحمن بري لمقاربتها بأحاديжи نعيمة فنياً محضًا . فعبد الرحمن بري ذكر أنه يعيش في نفس القرية التي تعيش فيها نعيمة ، ويخضع فيها لأحكام مقررة بشأن الحكى والجنس ، وقد ساهم بقدر من الحكايات مقارب لما ساهمت به نعيمة ، بيد أنه حرى بالمرء أن يبادر بالإشارة إلى نقصين مؤكدين في عيتنا البحشية من الحكايات نذكرهما أدناه :

- ١ - لقد اقتصر تحليلنا على تلك الحكايات التي توافرت لنا فيها مذكرات ترجم للرأوى وتوضح سياق حكىه الاجتماعي والفنى . ومن أسف أن أكثر مجموعات الحكايات الشعبية التي يبدنا لا تكرر لتسجيل هذه المعلومات أو بيانها . وهذا الإهمال يسلب المرأة من ندر الفردية والإبداعية التي تقع لها من خطابها القصصى .
- ٢ - ليس يمنع الرجال حكى الأحادي كونها مخصوصاً ثقافياً للنساء في مجتمع المجلعين . وربما من المفيد مقارنة ما تحكىه النساء من الأحادي مع ما يحكيه رجال من تلك الأحادي شذوذًا عن العرف ، الذى يقييد الأحادي برواية النساء ، لنقف بدقة على مثالى النساء اللذين نحن بصددهم . ييد أن بعض الباحثين الذين درسوا حكايات روتتها نساء وروهاها بذاتها رجال أيضًا قالوا : إنَّ كلاً من الجنسين يصنف على الحكايات وجهة نظره في الناس والأشياء^(٣٤) .

* * *

محلل الحكایات

(أ) حكایات المسیعات :

حكايات الرجال والنساء التي نظرنا فيها عند المسبقات تصنف بنطاق متداخلتين هما البيت وخارج البيت . فالحكايات غالباً ما صورت البيت كفضاء لعلاقة الزوجية ، غير أنه ربما استوعب أنثاً وأختاً . وتظهر في فضاء البيت الضرائر وزوجات الآباء أيضاً . ويشتمل خارج البيت على «الخلاء» ومعمور بالأنس أيضاً من أمثال البصراء في العلاج وإسداء النصائح . ويسكن «الجنس» (أى غير البشر في العبارة العامية) فضاء الخلاء من مثل الغيلان وغيرها .

مدار حكايات المسباعات تجذب منزلة تهلهل بتفويض البيت والاستراتيجيات
والوسائل المختلفة التي جرى استغفارها لاحتواء تلك الزلزلة حتى يسترد البيت استقراره
وعافيته . والتبعية في وقوع هذه الزلزلة تختلف . فإذا كان الرواى ذكرًا ألقى التبعية على
الزوجة ، ويتحمل الزوج التبعية إن كانت الرواية امرأة . ويقع الاختلاف أيضًا في نسبة
الفضل إلى الزوج أو الزوجة في استرداد المنزل استقراره لما أسفر عنه من سعة في الحيلة
وسداد في الأداء . فإذا كان الرواى ذكرًا دلل الفضل إلى الزوج ، وتعد المرأة الرواية الفضل
إلى الزوجة .

فالرأييات من النساء إجمالاً يلقين بتبعة تعریض البيت للاهتزاز على الأزواج . فحجوة «بيت الغول»^(٣٥) التي روتها أم نعيم حماد ، تلوم الزوج لأن الغول اقتسم المنزل نتيجة لشره ووجهه . وتنسب الحجوة الفضل إلى الزوجة الذكية المتقدمة استردادها أمن البيت بطردها الغول أخيراً .

أما في حجوة «مرم والغول»، التي روتها مريم حماد وأكملتها أم نعيم حماد ، فقد جاءت بنت ما بالغول إلى داخل البيت . غير أنه بتقدّم الحجوة يجد أن كلاماً من الزوج والزوجة يتحملان قدرًا متساوياً من المسؤولية في عودة الغول إلى البيت . ففي الحجوة يتذمّر الغول أشكاً لأشتى ليجد منفذًا إلى البيت . فهو يتحول إلى كبش يشربه الزوج لكنه يذبحه في سماعة ابنه رغم اعترافات زوجته . وبينما يجد الغول مدخلًا جديداً للبيت . وحين

ينجح الزوج أخيراً في قتل الغول تتحول قطرة من دمه إلى عقد يغرس الزوجة فتأخذه لنفسها مما يعود بالغول إلى البيت من جديد . وفي حجوة «بقرة اليتامى» ، نجد الزوج يذبح بقرة تركتها زوجة له سابقة لأطفالها . وكان حرّضه على هذا الفعل زوجته الثانية . ويتهمي كيد هذه الزوجة الثانية إلى نفي أولئك الأطفال عن بيت أبيهم . وفي منفاهم بالخلاء يلتقي الأطفال بالطير الخداري الذي يغدق عليهم ثروة طائلة . ويجد والدهم طريقه إليهم بعد حين فإذا ونه في حين يطردون زوجة أبيهم وأولادها .

وفي حجوة «زينب وأم زميم»^(٣٨) ، التي روتها دار السلام محمد ، تحسن الغولة تقليد صوت الأخ فيخدع الأخرين فتحتفان له الباب . ويبتلع الغول الأخرين ، وينجح الأخ أخيراً في قتل الغولة واسترداد أخيه من أحشائها .

ومن حكى النساء أعلاه نجد أن الزوجة (والزوجة الأولى وأطفالها حيشما ورد ذلك) والقرابات المشتقة عن المرأة الزوجة (مثل علاقة الأخ والأخت) هي التي ينسب إليها الفضل في صون البيت ضد العناصر المخربة التي تقتسم البيت في إثر الزوج ؛ مثل الضرائر والغيلان ونحوهما .

فإذا نظرنا إلى حكى الرجال عند المسبيعات وجذناته تسسيطر عليه موضوعات الزوجات «اللاعبات» (الخاتات لازواجهن) والزوجات الأوائل اللاتي يحسدن ضرائرهن التاليات لصغر سنهن وجمالهن . ففي حكاية «الرجل وأصدقاؤه الثلاثة»^(٣٩) التي حكمها آدم إبراهيم أحمد وفي حكاية «غير البلية»^(٤٠) التي حكمها متعلم من شباب المسبيعات ، نجد الزوجات اللاعبات هن اللاتي عرضن البيت لمحة الزلزلة . وهى زلزلة لم تتشع إلا بفضل حكمة وسداد الزوج . وفي حكاية «شيخ ممزوق» ، التي رواها ذلك الشاب المتعلم ، نجد أن ضرائر المتحاسدات يتحملن وزر الزلزلة التي تعرض لها البيت بقدر متساوٍ . وانتهى الأمر بالزوج بطلاق أولئك الضرائر ليهيا له العيش مع زوجته الصغيرة .

من الواضح هنا أن الحكايات التي يرويها الذكور تصور الأزواج كمدافعين أشاموس عن استقرار البيت . فالزوجات في هذه الحكايات إما خاتمات لحرمة الزوجية ، أو ضرائر تقلدمن في العمر ويفس لشرهن الميت أن يهدم أمن المنزل هدمًا .

(ب) حكايات الجعلين :

يغلب موضوع موضع البنت الشاطرة على أحاجي نعيمة . فعند نقطة ما من مسرد الحجوة يبدو أنَّ البنت الشاطرة تدرك أنَّ أنوثتها قد تعمها من إحكام سيطرتها على الموقف الذي هي فيه . ولكنَّ تأخذ بأسباب السيطرة فهي تتنكر في جلد رجل عجوز^(٤٢) ، أو في صورة ملك الموت ، أو في صورة بصير معالج^(٤٣) . ففي حجوة « السرة بنت بلال »^(٤٤) تعين البنت الشاطرة أباها في حل الألغاز التي ألمته السلطان بحالها وإلقائه . واقتضى اللغز الأخير من البنت الشاطرة أن تتنكر في زى ولد وتذهب إلى دار سلطان ما التقضى غرضًا مخصوصاً سلطان بلدتها طارح الألغاز . وحين حلّت ببلد ذلك السلطان الأجنبي شك السلطان في أنها بنت رغم مثولها في هيئة ولد . وحاول السلطان أن يهتدى إلى جنسها الحق بلاحظة الطريقة التي تأكل بها . فإذا هي تأكل « بسرعة وبشهية » كمثل أيِّ رجل . وفي محاولة أخرى للتعرف على جنسها أدخلها السلطان في مخازنه المخصصة للذهب والسيوف ليراقب ردّ فعلها تجاه المادتين ، فإذا بها تسرع جهة السيوف كما هو متوقع من ولد .

وفي فقرة دالة في حجوة « بنت الفوال »^(٤٥) تتزوج البنت الشاطرة أخيراً ابن السلطان الذي احتالت عليه مرتَّة بعد مرَّة . وفي ليلة دخلتها به صنعت دمية من الصمغ وووضعتها على سرير نومها واختفت هي تحت السرير . وجاء زوجها - ابن السلطان - الذي ذاق الأمرين من حيل البنت الشاطرة ، واستل سيفه ، وضرب الدمية التي ظنها تلك البنت الماكرة ، فشققها نصفين ضربة متقد لفسمه . وخيبة ابن السلطان ظهرت له زوجته البنت الشاطرة من تحت السرير .

يبدو أنَّ أحاجي نعيمة توحى بأنَّ خوضنا في شأن قدر المرأة مقتصرین على المظاهر ، وحاکمين بها عليها ، ليس من السداد في شيء . فحين قتل ابن السلطان الدمية وقبل بزواجه من البنت الشاطرة ، قبول اقتناع لا مرواغة وتحمّلاً لفرص الشأْر ، فإنه قد اعترف بأنه قد اقترن بـ « أي مثال النساء » بعد أن تخلى بسيفه هو نفسه من « مثال النساء » أي الدمية الطيعة أو الماكرة .

وعلى خلاف أحاجي نعيمة ، فإنَّ حكايات عبد الرحمن برى خلو من المرأة . ففي حكايتها « ماريما وفجنبوب » فإنَّ دور الجنينة الواضح هو الإنجاب تماماً كآدميات النساء . وتتلع حكاية « اللعنة »^(٤٦) على علاقة أبناء العمومة التي هي مبدأ الزواج المقتلم عند الجعلين . وتظهر الأهمية الخاصة لعلاقة الأخ بأخيه في حكاية « درع الحديد »^(٤٧) .

خاتمة

يبرز من تخليلنا لحكايات من حصائل المسبيعات والجعلين مثالان مميزان للمرأة . فهناك أولاً «مثال النساء» الذي يصدر عن الرواية من النساء . وهو مثال يؤمن على سعة قدرات النساء وكفاءتهن . وتحمّل وجهة النظر التي في هذا المثال الأزواج مسئولية تعريضهن من البيت للأخطار مستمرةً داهمة - والزوجة الشرعية في نظر المثال هي الزوجة الأولى . وحتى حين تتوفى هذه الزوجة فإنَّ المتابع التي يتعرّض لها أطفالها خلال تنشتهم تشهد في الحكاية على أنَّ أمّهم هي الزوجة التي لا منازع لها . ويحتفي هذا المثال بالعلاقات الأمومية التي تشكّل علاقة الأخ بأخته حجر الزاوية فيها . أمّا «مثال النساء» ، من الجهة الأخرى ، فهو يصدر عن الحكايات التي يرويها الرجال . فالنساء ، بحسب هذا المثال ، إما يؤدين دور الكومبارس في دراما الرجال ، أن يسدن في تلك الدراما كـ«لاغبات» مفترّطات في عهد الزوجية .

تسود في الفولكلور حالياً وجهة نظر ترى في الفولكلور ثقافة معاصرة متقدّدة ، في حين ساد قبلًا النظر إلى الفولكلور كمادة ماضوية ، متحفية ، منقطعة عن الحاضر ، آيلة للزوال . ومن شأن هذه النظرة الجديدة أن تكشف أكثر فأكثر فكر النساء حيال إشكاليّهن الوجودي والاجتماعي ، كما تضمّنته الحكايات التي يروينها . ونأتي بالمثل التالي لنقارن بين النظرة السلفية للفولكلور والنظرة المعاصرة . فقد عدَّ الفولكلوريون عناصر النظام الأمومي مثل توقيير الحال والتى ترد في «مثال النساء» خوالف عن نظام اجتماعي كان للمرأة فيه الصولة . وقد ساد ذلك النظام تاريخياً ، ثم باد وتبقت منه تلك الشوارد في قسم آخرى من السكان هم النساء^(٤٩) . غير أنَّ الفولكلوري الأمريكي يبتُر سايبل قارب بين هذه الشوارد الأمومية وبين واقع الزوجات اليومي ، وهن يقمن مع أزواجهن بين أهلهم . وخلص سايبل من هذه المقارنة إلى القول بأنَّ هذه الزوجة المنقطعة عن أهلها بين قريبات زوجها ربما تعرّضت لاضطهادهن . وفي وحشتها وحرقتها ، ستمجد عشيره أمّها لتؤكد أهمية علاقة الدم من جهة الأنثى^(٥٠) .

الهوامش

1. Linda Degh. *Folktales and Society*: 1969, P. 92.
2. Linda Degh, "Some Questions of the Social Function of Story telling" *Acta Ethnographica Academiae*, 6, 1957, P. 141.
3. Degh, *Folktales*, 1969, P. 92.
4. Degh, "Some Questions" P. 139.
5. Degh, *Folktales*. P. 90.
6. Ibid, P. 92.
7. Rosan A. Jordon and Susan J. Kalcik, *Introduction to Women's Folklore, Women's Culture* (Philadelphia, 1985), P. Xii.
8. Hasan El-Shamy, *Folktales of Egypt*, (Chicago, 1980), P. X L Viii.
9. Ibid, P. Liii.
10. Peter Seitel, *See So that We May See*, (Bloomington 1981) P. 11.
11. Michael Jackson, *Allegories of the Wilderness*, (Bloomington), 1982, P. 146.
12. Sayyid H. Hurreiz, *Jaaliyyin Folktales*, (Bloomington, 1977), P. 171.
13. Margaret Mills, "Sex Role Reversal, Sex Change And Transvestite Disguises in Oral Tradition of a Conservative Muslim Community," in Jordan and Calcik, *Women Folklore*. PP. 187-214.
14. Erika Friedl, "Women in Contemporary Persian Folktales," in Lois Beck and Nikki Keddi (eds.) *Women in Muslim World*, (Cambridge, Mass., 1978) PP. 631-633.
15. Ibid, P. 634.
16. Shirley Ardener, *Perceiving Women*, (New York, 1985), P. XI.
17. Micael Jackson, *Allegories*, P. 262.
18. Terri Brint Joseph, "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffan Bercien Women Signs, 5, (1980): 418.
19. Sheila Webster, "Women, Sex and Marriage in Moroccan Proverbs," *International Jornal of Middle East Studies*, 14 (1982): 181.
20. Hurreiz, *Jaaliyyin*, 31. 171.

(٢١) آدم الزين ، التراث الشعري لقبيلة المسبيمات (الخرطوم ، ١٩٧٠) ، ص ٨٥ .

- (٢٢) نفسه ، ص ٧٣ .
(٢٣) نفسه ، ص ٦٥ - ٧٦ .
(٢٤) نفسه ، ص ٦٥ .
(٢٥) نفسه ، ص ٦٧ .
(٢٦) نفسه ، ص ٨٠ .
(٢٧) نفسه ، ص ٨١ .
(٢٨) نفسه ، ص ٦٥ .
(٢٩) نفسه ، ص ٦٦ .

30. Huriez, Jaaliyyin, P. 169.
31. Ibid, P. 32.
32. Ibid, P. 53.
33. Ibid, P. 32.
34. Ruth Benedict, Zuni Mythology, Vol 1 (1935), P. XI 11.

- (٣٥) التراث الشعبي ، الزين ، ص ٦٥ .
(٣٦) نفسه ، ص ٨٥ .
(٣٧) نفسه ، ص ٨٠ .
(٣٨) نفسه ، ص ٨٥ .
(٣٩) نفسه ، ص ٩٠ .
(٤٠) نفسه ، ص ٩٤ .
(٤١) نفسه ، ص ٩٩ .

42. Huriez, Jaaliyyin, P. 83-137.
43. Ibid, P. 90-143.
44. Ibid, 89-142.
45. Ibid, P. 90-143.
46. Ibid, P. 108-156.
47. Ibid, P. 124.
48. Ibid, P. 124.
49. Ibid, P. 66.
50. Seitld, see, P. 11.

الصفحة

مسلسل

- ١ مقدمة الدكتور إيليا حريق ٧
- ٢ الأفروعربيّة أو تحالف المغاربيّين ١٥
- ٣ العروبة والإسلام في السودان بين الرعاعة والدعاة ٢٩
- ٤ التنوع الثقافي كغينية سياسية ٣٥
- ٥ الديمocrاطية الجديدة والبرلمانية الليبرالية ٥١
- ٦ دفع الاقراء : جنس في الخطاب السوداني حيال مصر ٦٧
- ٧ أخرجت البدائية السودانية أنقذها وقالت الصحفة : « ما لها ! ٨٣
- ٨ مدخل إلى العنف في جامعة الخرطوم .. ومتخرج منه ١١٣
- ٩ الفولكلور والتاريخ ١٢٧
- ١٠ مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري ١٤٣
- ١١ نحو حساسية فولكلورية لتوظيف الحكاية الشعبية ١٥٥
- ١٢ ما خلف الحجاب في حكايات المرأة السودانية ١٦٧

عن الكتاب

وقف الدكتور عبد الله إبراهيم في هذا الكتاب الغريب حول القضايا الفكرية والإنسانية في السودان؛ ليحللنا من الآزادواجية والانقسام في الشخصية القومية بين العقل والأخلاق مخالفاً من عدم الصدق والأمانة في مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق في الحياة العامة . فهو يتقدّم جامعاً الأفروعربياً أولأ تصوّرها الخاطئ « للأفريقي الجنوبي ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهّماً منهم للواقع ، أو نفلاً عن الصورة التي رسّها الاستعمار للأفريقي الأسود . إلا أن نقده للآفروعصريّة أشد وأعمّ ، عندما يكشف عن موقفهم المُغْيّب من مسألة الحريات العامة والنশط الأسلام للتكميل القومي . فهو يتقدّم جامعاً الأفروعربيّة لما أبدته من قصور أخلاقيّ ، عندما اختبأت وراء الأفريقيين الجنوبيين كي تطلب بقدر من الحرية لذاتها في الشّمال متّصلة باتّها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكميل القومي فيقول : « الطريق فيها أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حلة الشّفاعة الأفريقيّة إلى أنّهم الشّفّاق ، يمر عبر تصدّي العرب المسلمين للنّصرات وأنواع التّحرير التي تنفس بها ثقافتهم تصدّياً بالأسالة عن أنفسهم ، لأنّيابة عن أحد ». فـ«أنا قوله : إنّ السوداني الجنوبي سموح ومحرر في سلوكه وإنّه لا بد من أن تدخله في حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التي يتمتع بها في الجنوب ، فستزيد منها نعم ، كذلك فإنه يشكل هرّيًّا من مواجهة ما لا بد من مواجهته ، أي الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق وراء القبر ». فهو يقول : « ولا أحسب أن حلة الشّفاعة الأفريقيّة من يرغب في الزّرع بهم كلّاً هم رئيسيّن في أجندته تفتح وديمقراطية الشّفاعة العربيّة الإسلاميّة . ناصح في نظرى مثلاً أن يدعو من يزعم أن تماطل الخبر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كمربي مسلم ، لأنّ يتخفي وراء نسبته في أفريقيّا ». [من المقدمة]

DAR AL AMEEN طبع * نشر * توزيع دار الامين

٨ شارع أبو المعلّم (خلف مسرح البالون) المجهزة ت: ٣٤٧٣٦٩١
 ١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق (خلف قاعة سيد دروش) الهرم
 ١٠ شارع بستان الدكة (من شارع الألفي) القاهرة ت: ٩٣٢٧٠٦